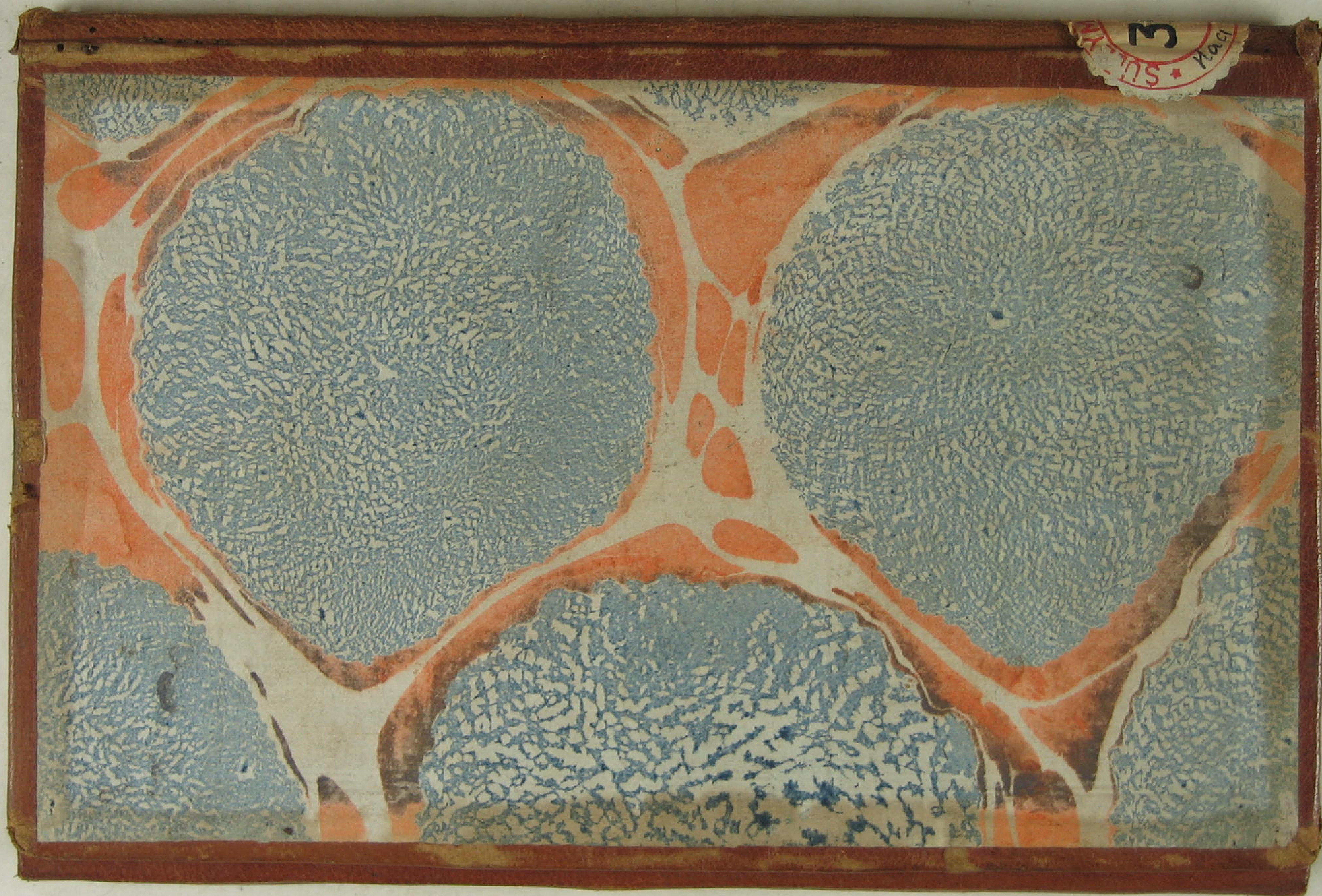








حاشية خلخالي على العضدية

الحمد لله تعالى وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطاهرين أجمعين

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لمنهج الرشيد ولمسلك السديد
والهم علينا بعد شهادة التوحيد وحراسة العقايد
من ظلمات التشكيكات والترديد والصلوة والسلام
على سيد الانام وافضل الداعين الى دار السلام
وعلى اله واصحابه الذين هم روسا اهل الاسلام والذين
اتبعوهم باحسان الى يوم القيمة اما بعد فيقول الفقير
الى رحمة ربه الغني حسين المحشي الخلخالي لما كان شرح
العقايد العضدية للعلامة المويد بالتاييد الرباني محمد بن
اسعد الصديقي الدواني قد تداوله الايدي و
تقاوله الالسن واتخذوه مسارح انظارهم ومطارح
افكارهم وهو لوفور تدقيقاته وخفا تحقيقاته صار بعض
المتجددين منحرفا عن السداد وبقي الباقون عطش
الاكباد فالتمس مني الخلان الذين لهم ادلهم الى
الرشاد واهديهم الى الطريق السداد ان اكتب لهم
ما يكون وافيا بحل معاقده وتوضيح دقايقه كافيا في
كشف تحقيقاته وتبيين مغالقه فوجهت ركاب
النظر شطر مسولهم وتوجهت تلقاء مدين مطلوبهم
فكتبت هذه الحاشية واهديتها الى كل في جبل
طبعه على الانصاف وعصم نفسه على الانحراف والاعتساف
اعاذنا الله تعالى من شر الذين يجدون الناس

٤

على ما اعطاهم الله تعالى من فضله فاذا ما عرفوه في حق الرواية
اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب قوله وهو ان من بعثه الله الخ
يرجع الى مدلول النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذلك ما سيأتي
من ان المراد من النبي ههنا الفرد الكامل بمعونة
المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه
وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شريعة غيره
ممن قبله وتبليغ ما اوحي الى ذلك الغير كيوشع عم فانه
كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عم وتبليغ
ما في التورية الى الخلق قوله كما قيل فيه اشارة الى جواز
كونه مبعوثا الى الخلق ويؤيده ما نقل عنه انه كان
يستند الى الكعبة ثم قال ايها الناس هلموا
الي فانه لم يبق على دين الخليل ابرهيم عم احد غيري
والى جواز كونها مانعة كونه نبيا وعلى التقديرين
لا ينتقض التعريف قوله الا ان يتكلف ويدعي
يجعل الخلق المبعوث اليه عاما مثنى ولا الكل ما يغاير
المبعوث في الجملة سوا كانت المغايرة حقيقة او
اعتبارية ليشمل زيد بن وعمرو بن نفيل فانه من حيث
انه مبعوث اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل به
ويكمل نفسه قوله واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر على

ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل او يكون ياؤه منقلبة عن الهمزة
قوله او بمعنى الارتفاع على ان يكون الهمزة في النبأ
منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف قال الجوهري
ان جعلت النبي مأخوذا من النبأ بمعنى الارتفاع
فاصله غير الهمزة قوله وهو منقول من النبي بمعنى الطريق
فانه عم طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة
ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن
الهمزة قوله اذ المراد به الفرد الكامل على ما سبق الى الذهن
وهو نبينا محمد اكمل الانبياء عليهم الصلوة والسلام وهذا القدر
كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجي وانما حمل اللام
ههنا على العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو
الحقيقة عند المحققين تنبيها على ان هذا الحدث مما لم
يعهد عن سائر الانبياء قوله على هذا الاسلوب وهو اضافة الاسم
الى نفسه قوله وانت تعلم بعده جدا اي بعد الحمل لقوله
وصف ان الكفرة كلهم امة الدعوة ايضا مع ان فرقهم
اكثر من ثلثة وسبعين فرقة بكثير فضلا عنهم وعن فرق
المسلمين قوله السين اما للتأكيد اي تأكيد الافتراق
وتحقق وقوعه وقوله فان ما هو متحقق الوقوع
قريب بيان للعلاقة التي بها استعمل السين
الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التأكيد
وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك

فترضى فقال ابو علي الفارسي رحمه الله ليس هذه اللام هي التي
في قولك ان زيدا لقائم بل هي التي في قولك لأقومن
فالفرق بينهما على ان التقوية والتأكيد فيهما هو ان اللام
في لاقومن مؤكد لمعنى الفعل بخلاف اللام في لقائم وناب
سوف عن احدى نوني التأكيد فكأنه قيل ولنعطينك
قوله اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حيوته يعني
ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال
لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه
موضوع للتراخي فيشير اليه لا محالة فالحال ان الامة اي
ان المسلمين عند وفات النبي عم كانوا على عقيدة
واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور
اجتهادية لا يوجب ايمانا وكفرا ثم تدرج الخلاف
بينهم فترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة
حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي والاسواري
وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير
الله ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق
حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلثة
وسبعين فرقا قوله لجواز ان يكون الاصول التي
بينها مخالفة معتدة بها اشار بتقييد المخالفة بالمعتد
بها الى انه لا يلزم من كون الامة فرقا مختلفة ان يكون

اكثر اصولهم وعقايدهم متخالفة ولا ان يكون الاصول
والعقايد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها
اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقايد
كل فرقة مخالفة لبعض عقايد ما سواه مخالفة معتدة بها
وحينئذ يجوز وصولهم باعتبار تنوع الاصول الى هذا العدد
فقط وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة
في الجملة ازيد منه قوله وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا
هذا العدد يريد انه يجوز ان يحمل الكلام على اصول المذاهب
ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة في الجملة سواء كانت
معتدة بها اولا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول
في وقت ما هذا العدد وان زادوا عليه بعد البلوغ
اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان
قلت على هذا كان الاولى ونقصوا عنه بالواو قلت كلمة
او بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار
الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام
لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت
ما دون الواقع في اكثر الاوقات قوله فلا يرد انه لو اريد ذلك
لان دخول عصاة كل فرقة فيها لا يقتضي ان يكون
الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذلك
في عصاة الفرق الناجية من حيث معاصيهم فقط
بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلون

قوله وان كان عصاتهم داخلة فيها من حيث المعاصي فغيره
بعيد جدا وذلك لعموم المواعيد الواردة في دخول العصاة
فيها واما ما قيل ان بعضهم انما هو على تقدير ان لا يكون المراد
من الفرقة الناجية الفرقة التي تدخل الجنة بغير حساب
ولا شفاعة لان من توقف في حسابه والمفتقر
الى الشفاعة فقد تعرض للذل فليس بناج مطلقا
وعلى تقدير كون من توقف في حسابه والمفتقر الى الشفاعة
ناجيا ايضا لا يبقى لاحتمال المجال له فضلا على ما يدل عليه
سياق هذا الحديث فان المسلمين كانوا في زمان
حيوته عليه السلام وبعد وفاته على العقيدة الواحدة التي كان النبي
على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يخبر بان بعضهم يدخل النار
فانهم جهنميون بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور
في اكثر كتب الاحاديث ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا
هو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في
قوله كلها في النار على كل واحد من احاد هذا العدد التي هي
الفرق والطوايف لا لأن ما يبلغ هذا العدد منها
دون غيرها فيكون قوله الا واحدة استثناء الطائفة الواحدة
واخراجا لها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي عدم
دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصاة
العاصين منها سببا للدخول فيها ولهذا التزم في دفع
المنافاة القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة

وبما نبهنا عليه ظهر انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله
كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عم الا واحدة
رفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا قوله ولا يبعد ان يكون المراد
الاستقلال مكثهم اي لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد
ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية في النار كون مكثهم
فيها قليلا بالنسبة الى مكث سائر الفرق فان دخولهم
فيها ما يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول سائر
الفرق فانه يكون من حيث عقائدهم الباطلة
قطعا وان كان بعضها يدخل بسبب معاصيهم ايضا
ولا شك ان الدخول بسبب عقيدة الباطل يوجب طول
المكث دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه
المحقق الرومي حيث قال ● برون را ننگريم وقال را
● درون را بنگريم وحال را قوله وما ذكرنا ظهر ان من
جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد
وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين
جميع احادها لا يوجد في سائر الفرق وما ذلك الا
الاعتقادات فلو كان الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق
ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه لم يصل الى مرتبة
الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من
سائر الاعتقادات يقل مكثه فقد بعد عن الحق كيف وعقائد

الفرق

الفرقة الناجية هي ما عليه النبي عم واصحابه رضي الله عنهم
قوله ترغيبا في تصحيح العقائد اي عبر عن استقلال المكث
فيها بعدم الدخول لترغيب المسلمين بتصحيح عقائدهم
بان يتمسكوا فيها بالاحاديث المروية عنه عم وعن اصحابه
ولا يستقلون مع عقولهم او مع النقل عن غير الصحابة
ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة الصحيحة
مرغبا في تصحيح العقائد ظاهر غير محتاج الى البيان قوله
من راى النبي عم مؤمنا به هذا لا يشمل الاعمى الذي هو
صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالروية ما هو
اعم من الحقيقي وما في حكمه ويشمل من لا يعد صحابيا
ممن راى النبي عم وامن به ثم ارتد ومات على الردة
كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه
صحابيا ويقال لا يضر في كونه صحابيا اطلاق الكفر
اللاحق كما لا يضر في ذلك الكفر السابق وان طال زمانه
قوله سواء كان ذلك في حال البلوغ وسواء تخللت الردة بين ايمانه
وبين موته على الاسلام او لم تتخلل قوله كما قال المحدث
حيث قال الذين هم على ما انا واصحابي قوله المتبعين
لما روي عن ائمتهم من غير اسنادهم المروي الى النبي عليه
واصحابه وذلك لاتباع منهم لاجل اعتقادهم العصمة
في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء منهم قوله وهي
بالفروع اشبه فانها في الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين

او نصب الامام واجب على الامة بالسمع على ما ذهب اليه
الاكثرون خلافا للشيعة فانها عندهم من العقائد واصول
الدين تجب نصبه على الله لكونه لطفا وكون اللطف واجبا عليه
قوله بين جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك
لان المتعلق الاول للرؤية عندهم هو الوجود وهو
مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع الرؤية
على بعضها كالاصوات والطعوم والروايح والجواهر المجردة
لجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا قوله وجوزوا رؤية اعمى الصين
بقة اندلس وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة
والله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه قوله والفرق بين الارادة
والرضا عندهم ترك الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم
عين الارادة قوله من الصحيح اه الصحيح هو الذي اتصل
اسناده بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون
شاذا وهو عند الفقهاء ان يروي الثقة حديثا يخالف
ما يروي الناس ولا معللا وهو الذي اطلع فيه على علة
قادحة في صحته مع ان ظاهره السلامة منها والحسن هو الذي
فيه ضعف قريب محتمل الكذب وقال بعضهم هو الذي
لا يكون في اسناده متهم بالكذب ولا يكون شاذا
ويروى من غير وجه نحو ذلك والضعيف هو الذي لم
يجتمع فيه صفات الصحيح والحسن قوله هو في الاصل ما علم

به النبي

به النبي سواء كان من اولي العلم او غيره وقيل العالم في
الاصل اسم لاولي العلم من الملائكة والثقلين
وتناوله للغير على سبيل الاستتباع ولذلك يجمع بالواو
والنون وفي القاموس لا يجمع فاعل بالواو والنون
غير العالم وغير الياسم قوله وجادلوا بان ذلك اه
قال فيما نقل عنه ان الشيخ اه قال في الالهيات الشفاء للمعلول
في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا اي
موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن
بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل
معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى واورد
عليه المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم
الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له في المرتبة الا نفي
الامكان الوجود والعدم فليس في هذه المرتبة الا نفي
العدم بحسب الامكان فان اكتفى في حدوث الذاتي
بهذا المعنى تم والا فلا قوله وهو خلاف مذهبهم وصريحهم
فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه علة تامة للعقل
الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
قوله اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر
اي من لفظ البعد عرفا وهي التي لا تجامع البعد فيها
القبل لا بعدية بالذات كما زعم الفلاسفة فان هذا

المعنى مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين
ويحاذي بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هي
مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة فان تقدم عدم
الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم
مع المتاخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض والحكماء
لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان
اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض لم يمكنهم
القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده
فان عدمه لما لم يكن زمانا كان تقدمه بواسطة الزمان
فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان فكان
الزمان موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه
وقدم الحركة التي هي مقدارها وقدم المتحرك بتلك الحركة
قوله فلا يلزم الا ازلية جنس هذا المعدود ونحوه من الامور
العامة المشتركة بين تلك المعدودات كالنوع وخاصته
والعرض العام مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص
العالم قديما على ما مر تفصيله قوله فهو دعوى من غير برهان
اذ لم تقم عليها برهان فان ادعى الضرورة فيها توجه
المنع بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدودات
بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون باعتبار نسبتها
قدمها مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها
واسطة في حدوث الحوادث نظيره ما قالوا في الحركة

على

على ما سيظهر عن قريب وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه
ما قيل انه لا بد لتقدم المعدودات بعضها على بعض من زمان لان
المعدودات ليس لها تقدم سوى التقدم بالطبع على معلولاتها وليس
ذلك الا تقدما زمانيا انتهى وذلك لما ذكرنا من انه
يجوز ان يكون تعاقبها وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها
بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في تقدم عدم الزمان على
وجوده قوله لان الامكان مما لا بد منه لا يقال بناء على التجوز
المذكور يكون الامكان الذي لا بد منه في وجوده هو
امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي
غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض
لانا نقول ان خلاف المفروض متحقق لان المراد
تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد
ذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان الذي هو
من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا
فان قلت كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود
الممكن مناف لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة
قلنا لا منافاة بينهما لان كون الامكان من جملة ما لا بد منه
في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة ومعتبرا في العلة
التامة اذ العلة عند القائلين بجواز كون العلة التامة بسيطة
هي ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان
لكونه سببا للاحتياج خارجا عن تعريف العلة وكذا

الاحتياج والتأثير والوجوب السابق على ما تقرر عندهم
من ان المعلول ما امكن فاحتاج الى العلة فاوجد العلة
فوجب فوجد او العلة التامة الغير البسيطة هي المركبة من
العلل لا مما لا بد منه مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة
بوجوده اه حاصله ان الفاعل وهو انه هو مختار في جميع
افعاله الصادرة عنه اتفاقا فلا بد له في ذلك من ارادة
مخصوصة مرجحة فنختار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد
منه في وجوده مطلقا او في وجوده في الازل لم يكن
متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه
في وجوده المخصوص وهو الوجود فيما لا يزال لان
نسبة الفاعل حين كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات
كلها الا ان ارادته المخصوصة التي ما لا بد منها يجوز
ان يكون مخصصه ومرجحه للاوقات الآتية بان يكون وجوده
فيها دون غيرها في الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال
الاول من احتمالي الشق الثاني وسواء ان حدوثه في غير
حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون
تمام علته على ما يظهر بالتأمل وبما قررنا ظهر انه لا معنى
لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في
الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث شيء
من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظ
قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده اه لا يقال بناء

على امتناع

على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اه لو كان
مقتضى العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين
لوجب ان يكون ذلك المعلول موجودا في ذلك الوقت
المعين ازلا وابدا فيلزم كون ذلك المعلول ازليا
اذ لا نعني بالازلي الا ما يوجد فيه بوجه من الوجوه وهو
خلاف المفروض ويلزم ايضا اجتماع اللايزال مع الازل
وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة
الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها سبق
وجود ذلك المعلول بعدمه فكونه متحققا في الازل ينافي
لهذا الاقتضاء على ما اشار اليه اولا بقوله فلا يوجد الا فيه
وثانيا بقوله لم يتصور الا كونه حادثا قوله وان اردتم
قيل لا يذهب عليك انه يجري آخر كلامه في اختيار
الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الو
جود الذي كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال
ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة
مطلقا انتهى وانت خبير بان الترديد في السند لا في
الكشف كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه
قديما او حادثا ولذا امكنهم الترديد في كونه جميع ما
لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا ثم منع
عن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا قوله
فلا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر الا الاطلاع العدم

كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده في الازل واما الثاني
فلكون التعلق الازلي للارادة متمما لعلة وجوده فيما
لا يزال فان قلت هذا مناف لما فيه الكلام وهو انه
لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا
منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن المأخوذ
في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي
لا الوجود المخصوص الذي هو اللايزالي الحادث
على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه
سابقا وظاهر انه لا يلزم من كون جميع ما لا بد منه
في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل كون
جميع ما لا بد منه في مطلق الوجود او وجوده الازلي
القديم متحققا فيه فانقض هذا قوله يوجد المعلول بعين
الصفة اذ لو وجد بصفة اخرى غير ما اختاره الفاعل
المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضى
تخلفا عما يقتضيه والموجود موجود بلا سبب يقتضيه
وكلاهما محال قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا
عنه فانه لا استحالة في شيء منهما وما استدلوا به على
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة من لزوم
ترجيح وجوده في الوقت المتأخر على وجوده
في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري ههنا لكون
الارادة مرجحة قوله وهو يقال ان الازل فوق الزمان اه

لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول
عن العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي
قرر غير جار في الزمان ضرورة امتناع كون الزمان
واقعا في وقت من الاوقات اراد ان يقرره على وجه
يعم الزمان فمهد لذلك بعض المقدمات ثم صرح بالمق
بقوله والزمان من جملة الممكنات اه ومما قررنا ظهر ان
من جوز كون هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل
او نقضا باختيار الشق الاول من الترديد فقد جوز ما يعا
ويناقضه هذا الكلام كما يظهر بادنى تامل قوله ومنع
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وذلك لما
قالوا ان الازلية هي الاولية والسابقية المطلقة
قوله والواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان وذلك
لعدم دخوله تعالى تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره
بتغيره وتبدله قال الحكماء ان المجردات ليست واقعة
في الزمان بل هي واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان
قوله وليس له تعالى تقدم ما عليه اي على غيره بالزمان حتى
يلزم كونه تعالى واقعا في الزمان على ما هو مقتضى التقدم
الزماني من كون المتقدم في زمان سابق والمتأخر
في زمان لاحق فينافي هذا كون الزمان متناهيا
بل تقدمه تعالى عليه بالذات على ما سيجيء قوله فان قيل
لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها اه رد لما هو

مبنى هذا الجواب من كون جواز كون الارادة القديمة
متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها دبوجود
الزمان منحصرا بالجواب خلاصة الدليل قوله فقد اجيب عنه
تارة بان التعلق اى والجواب الحق عنه هو ان الامر في كون
الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث
وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة لعل الباعث
على الارادة بيان ضعف ما اجاب به غيره ورده قوله
فليست الارادة ولا المراد اشار بقوله ولا المريد الى
ان نسبة تعلقات الارادة اليها كنسبة تلك التعلقات
الى المريد اذ لا يتاتى واحد منها بدون واحد منهما فكما
ان المريد ليس حاصرا لها لعدم كونه طرفا لسلسلتها
كذلك الارادة ليست حاصرة لها لعدم كونها طرفا
لسلسلتها ايضا قوله وان صدر عن بعض من يعتمد عليه
الاماثل بالاعتقاد قال المحقق الشريف قدس سره
في حاشية شرح حكمة العين في مبحث اثبات الوجود
الذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات غير
متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولا قوله واجيب عنه
بان الشرط اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك لان ما في
الامور الغير المتناهية انما يتاتى عندهم بالحركة السرمدية

التي

التي لا تتاتى الا بقدم الجسم المتحرك بتلك الحركة
وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون الشرط اللازم
تسلسلا في الامور المجتمعة قوله وهي ذات جهتين الخ
الاستمرار ان تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان
احديهما جنسية ذاتها وهي كون الجسم بحاله يصح
ان يفرض له في كل ان فرد من الاوضاع غير الفرد
المفروض في الان السابق واللاحق ويعبر عن هذا
المعنى عندهم بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا
الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والثانية
جنسية النسبة التي يلزمها باعتبار اضافتها الى حدود
المسافة وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة كون النسبة
المفروضة بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
في كل ان غير المفروضة في الان الاخر فالحركة قديمة من
حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها
فهي من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث
العوارض اللازمة لها مستندة اليها الحوادث قوله
وانت مما سبق خبير بانه اه اى وانت مما سبق
من انه يجوز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحادث
مستعدا لوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون حدوث
العالم مع كونه حادثا باسره وجميع الشخصية
تتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه بان

بان يكون اشخاصه المتجددة الحادثة باسرها متعاقبة
بذواتها في الوجود والحدوث بواسطة صدور بعضها
في صدور بعض آخر عن القديم من غير ان يكون لها
بداية واللازم من ذلك ليس الا كون المشترك
بين تلك الافراد قديما ولا استحالة فيه وانما المحال كون
شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم
قوله وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية هو من
المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان قال انه
لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقول هو معدوم
او يقال هو طلبته في جميع الامكنة فلم اجده فاستدل
بقوله الرحمن على العرش استوى بكون العرش مكانا
له ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم
كون شخص بخصوصه قديما قال بقدمه بجنسه وتعاقب
اشخاصه الغير المتناهية قوله فكيف صدر منه تعالى
متشابه الاجزاء الخ وهو الحركة بمعنى التوسط الحاصلة
في ذات الفلك المنقسمة في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها
من الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء
المتحركة على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها في
امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا
ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطوء
في امتداد المسافة بوجه من الوجوه وبما ذكرنا ظهر بطلان

ما قيل

ما قيل ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا فمعنى
تشابه الاجزاء سواء ان لا تكون الاجزاء متخالفة سواء كان
لها اجزاء متخالفة او لا يكون اجزاء اصلا انتهى قوله فكما ان
تجددها في نفسها يقتضي بحكمها ان الحوادث اليومية المتجددة
تحتاج الى السبب في حدوثها وتعاقبها كذلك الحركة المتجددة
تحتاج في تجددها الى السبب فان قلت لنا ان نجعل حادث
الحركة امورا مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار
فلا تحتاج الى السبب اصلا قلنا انا نعلم قطعا انها ليست من
الامور المفروضة التي تنتفي بانتفاء العقل كزوجية الخمسة بل هي
من الامور التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر فيكون
امرا محتاجا الى علة قطعا قوله لعدم وجوب جميع ما او يجوز
ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امورا اخر متجددة
متعاقبة وسبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امورا
متعاقبة اخر وهكذا الى غير النهاية والتسلسل بهذا الوجه جائز
بل واقع عندهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج
الحادث في طرفي وجوده وعدمه الحادث الى علة حادثة
وكون الحركة لذاتها متجددة ومتقضية بل كونها عبارة
عن التجدد والتقضي على ما حققه الشارح في حواشيه على الشرح
الجديد للتجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدمها الحادث وتقضيها
الى علة حادثة كما لا يخفى يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها
الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه يجوز ان يكون نفس الحركة

علة العدم بمجامعة ذاته من غير حاجة لها في ذلك الى امر خارج وصحة انه
لا يلزم من عليتها لهذا العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع
لذاتها هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا الذي يمتنع له وجود
خاص مثل الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد
غفل عن وجود اجتماع النقيضين في ان واحد لان الذات لو كان
موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت
ان وجودها معدومة ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في ان واحد
واما القول بجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير
محتاج الى العلة وذلك كون وجود الحركة في الزمان الثاني
ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود
الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا الى الذات لكان الذات
دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة
بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن
التحصيل هكذا قال الشيخ العلامة في بعض مصنفاته قوله
حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وذلك لانه
حدوث عدم جزء الحركة في ان يستلزم كون حدوث
علة الموجودة ايضا في ذلك الان وكذا حدوث علة علة
العلة الموجودة يكون موجودة في ذلك الان وهكذا
الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل موجودة مجتمعة
لا متناهية قوله لا يكون عدمه علة لعدمه لان المعلول يجب

وجوده

وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه عنها فلا يتصور
عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات
التي هذه الاعدام اعدام لها وذلك لان الامر الموجود
الذي هو علة الجزء من اجزاء علة وجوده يكون علة موجودة
حادثة عند حدوثه ويكون لتلك العلة الموجودة علة حادثة
ايضا علة موجودة حادثة عند حدوثها وهكذا الى غير
النهاية فيكون جميع تلك العلل الموجودة الحادثة موجودة
حين وجود هذا الامر الموجود فيكون مجتمعة في الوجود
وقوله هذه الاعدام اشارة الى الاعدام التي يكون
لتلك الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثاني
وهو ان يكون بعضها علة عدم جزء من الحركة موجودا وبعضها
معدوما لا بد ان يكون احد القسمين الذين هما الامور
الموجودة التي هي علل لبعض الموجود وتلك الاعدام
التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود وكلاهما
غير متناهية قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور
الموجودة اما اذا كان الغير المتناهي هو البعض الموجود
فقط واما اذا كان تلك الاعدام فلان كل عدم منها عدم
جزء من اجزائه علة وجود حادث لما مر منه رح ومر كذلك
قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود فيه اشارة الى
ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود
ما يعم المانع وغيره لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم

امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود لعدم الوجود
امر قبله مثل عدم امر اعتباري كالامكان فان لعدمه لا يستلزم
الا الوجوب او الامتناع الذين كل منهما من المعقولات
الثانية لانا نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم
جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده
موجودة بالضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني فظان
الموجود هناك الذي هو علة لوجوده حال الوجود
لا يكون امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتب بين تلك الموانع
وذلك لان المفروض كون كل واحد من تلك الموانع علة
لعدم جزء من اجزاء تلك الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها
متوقفة على بعض قوله بل تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث يعني لا يجب في لزوم التسلسل ههنا كون
تلك الموانع مترتبة بحسب الذات وتوقف بعضها على بعض
بل يكفي في ذلك تعاقبها زمانا بحسب الحدوث فان حدوث
كل واحد منها مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء
الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثاته الموانع
المقرونة بها متعاقبة بحسب الزمان قوله وان لم تجتمع
في الوجود فعلى هذا الكلام اي وان لم تجتمع تلك الموانع المتعاقبة
بحسب الحدوث في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب
الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض كاجزاء الحركة
نقلنا الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود

اذ لابد

اذ لابد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان علة عدم كل
مانع من تلك الموانع اما وجوده مانع اخر لذلك المانع
فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية المترتبة في الحدوث
دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة
ان حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في
الان ايضا وهكذا الى غير النهاية فيكون جميع هذه الحوادث
المتوقفة بعضها على بعض واقعة في ان واحد فيكون
تلك العلل مترتبة في الحدوث ومجتمعة في الوجود
ولما كانت العلة الموجبة لحدوث مانع الشيء مانعة
لذلك الشيء كانت تلك العلل الغير المتناهية موانع
لهذا المانع ولهذا عبر الشارح عن هذه العلل بالموانع
حيث قال وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في
الحدوث هكذا تحقق هذا المقام فقد زل فيه الاقدام
اما عدم جزء من اجزاء علة ذلك المانع فيلزم ان يكون
تحقق ذلك المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية
بحسب الذات مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة
التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت
انهم لا يجوزون اسناد العدم الى امر موجود بل تقرر
عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول
اعني اسناد عدم المانع الى وجود المانع فلا حاجة الى

بطلانه قلت لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهاراً قوله
وبيان القول بتوارد الاستعدادات انما كان بناء على تسليم
وعدم جريانه في الحوادث اليومية على القول بالحركة السرمدية
وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية لحادثة على المادة
القديمة عند هذا القول من وجوه اجوبة دليلهم وكذا
الوجه في الوجه الخامس قوله قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة
العقل اي الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق
على كل واحد منها بالزمان من احكام بداهة الوهم
لا من بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم
على كل فرد من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم
متحققاً في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث
بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارناً دائماً لفرد من افراده
لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالمنتشر وبما قررنا ظهر
ان الحالة التي يجب ان يتحقق فيها السبق القديم على كل
واحد من افراد الحادث هو زمان ما لا الزمان المعين
كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد وبين السبق على كل فرد من افراد الحادث قوله
ولزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان
واحد قال الفاضل الجلبي على حاشيته الحالة لا يجوز ان يكون
مقارناً دائماً للفرد المنتشر ايضاً قوله فان الحوادث كما لا
اول لها لا آخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها و

مطلب

١٤

عدم وقوف

مطلق حركاتها ومطلق الزمان وقدم العناصر بموادها وامتناع
انعدام القديم تقتضي حدوث الحوادث دائماً على ما صرحوا
به فانه قلت ان اللازم من ذلك كون الحوادث لا آخر له
بمعنى انها لا يصل الى حد تقف عنده لا بمعنى خروج جميعها
الى الفعل وحصول افرادها الغير المتناهية في شيء من الازمنة
وهذا هو المحذور دون الاول على ما صرحوا به في عدم تناهي
مقدورات الله هو عدم تناهي مراتب الاعداد وقد يتوهم
ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان يكون
الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان
بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلاً في جزء من تلك
الازمنة وحصوله في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما صرح به
الشارح المحقق قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي
من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان لم يكن موجوداً
في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود
في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجوداً في الحاضر والماضي
من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة
بالوجود الخارجي متناهية على ما صرح به الشارح المحقق
وسنبينه بياناً واضحاً قوله والدهر وعاء الزمان قال بعض
المتألهين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد
جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك

لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل ولا قسمة بوجه بل هو امر وحداني
محيط بالازل والابد كل منهما مقرون به فالازل قبله باعتباره
عين الابد بمنه منجلي بمعنى قوله هو الاول والاخر وسر كون
المتجرد عن جلابيب بدانهم المنخرطين في سلك المجردات
مشاهدين للحوادث الاتية في الزمان الاتية قوله
ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق اه دفع لما يقال ان
تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود
السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان المحذور
اللازم من التطبيق فيها وهو تناهي السلسلة على تقدير
عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل قوله بان الكم مطلقا اي سواء
كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقدار وهو
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان يابى عن قبول مساواة
جزئه للكل وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي الانقسام
الى الاجزاء المتباينة التي يزداد هو بازديادها وينقص
بانتقاصها فيكون عدم ازدياده بازدياد ما فيه مما تقتضيه
طبيعته فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه
مساويا للجزء يكون منافيا لتلك الطبيعة وبما ذكرنا
ظهر ان امره بالتامل اشارة الى الدقة لا الى عدم الصحة
قوله وقد سبق ان فاعل الشرط الاول هو انه لا يشترط
اذ مقتضى الدليل عدم وجود الان والغير المتناهية
اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب افيد ما قلنا

انه لابد

انه لابد لجريان الدليل من وجود الاحاد بجميعه متمايزة
ليصح اتصافها بالتقدم والتاخر اللذين هما متضايفان
لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اصلا اي خارجا ولا ذهنا
اذ لو كان وجودها الخارجية متعاقبة منقضية بعضها
عند بعض اخر لم يكن شيء منها متصفا بالتقدم ولا بالتاخر
ضرورة اقتضاء تحقق كل واحد منهما تحقق طرفيه حين
تحققه واما وجودها في الذهن فالاجمالي منه لا يحصل
به الامتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر عليه
الذهن ضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهي اقول هذا
ظاهر الفساد اما اولا فلانه على تقدير تمامه يدل على عدم
تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي
الوجود الذهني لا يكفي الاتصاف بها ولا يمكن وجودها
فيه منفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى
منفصلا بل يدل على نقيض ما ادعاه في جواز الامور
الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى للتعاقب فيها الا كون
وجود بعضها متقدما على وجود بعض اخر غير جامع معه
واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر انما
انما يتصور بان يتحقق موصوف احدهما في زمان
تحقق موصوف الاخر او بان يتحقق موصوف
احدهما ولم يتحقق موصوف الاخر اصلا واما بتحقق
موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوفا

فيه انه لو كان مراده ان تحقق موصوف
احدهما في زمان سابق وفقدانه الزمان
موصوف الاخر لم يتحقق وزمن مراد القبيل
وان كان مراده عدم البقاء فهو اول البحث
منه حفظه الله

الآخر في زمان آخر فمتحقق لا تقدم والتأخر الزمانيين
لا منافاة لهما على ما لا يخفى قوله وعلى الشرط أعني دوام في قولهم
بعدم تناهي نفوس الناطقة المجردة أراد القائلون بقدم
العالم الا دون القائلين بالتناسخ قالوا بقدم نوع الانسان
وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة
بعد المفارقة عن الابدان قوله بل لهم ان يدفعوا ذلك في
اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير
المترتبة بان تدعوا عدم كفاية الاجمالي في غير المترتبة
وكفايته في المترتبة فان هذه الادعاء تحكم بل لهم لكن يدفعوا
ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة
الى الطرف اللاتناهي لجواز كون تلك الزيادة مستقرة
في الاوساط غير منتقلة عنها الى الطرف الغير المتناهي
وذلك لعدم اتساق نظامها بخلاف السلسلة المترتبة
فانها لاتساق نظامها لا تستقر الزيادة في الاوساط
بل تنتقل بمجرد تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف
المقابل فيظهر الانقطاع قوله والمجموع الذي ينتهي
اليه السلسلة المجموعات اه دفع لما يورد ههنا من ان
اللازم من التطبيق بين المجموعات المترتبة انما هو تناهي
في المجموعات لانها بمنزلة الآحاد المترتبة وكما يلزم منه
تناهي آحاد المجموع الاول كيف وكل واحد من تلك المجموعات
مشتمل على آحاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم

فان القاعدة ان عدد الآحاد لا يزيد على عدد المجموعات الا بواحد وهو الآخر الاخير [illegible] وهو الاثنان

تناهي آحاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه
السلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع
آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة في السلسلة
وفي المجموع الاول انتهى بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا قوله فينطبق السلسلة المبتدأة
من الواحدة فينتهي الى مجموع لا يكون فوقه مجموع آخر فيكون
آحاد ذلك المتناهي اليه متناهية ايضا قيل سنح لي في
ابطال الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق ومثاله
وهو انه يقال له وحدة الامور الغير المتناهية مترتبة او غير
مترتبة لا تتجاوز في التعلم الواحد وفي الكثرة من الغير
المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية
مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي
الكل والواحد انتهى قوله لا وجه لهذا الكلام اذ من المعلوم
ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا للسلسلة
مراتب التزايد والتناقص فان تلك المراتب عارضة
لمجموعات الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون
طرفا لاجزائه كذلك لا يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل
منشأ هذا القول توهم كون الكل ههنا واقعا في امتداد
سلسلة الاجزاء المتزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية
وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد
منها فيه واضافه بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم

فان السلسلة المنتهي اليه وهو الاثنان لا محالة له مجموع واحد وهو المجموع الذي فوقه زائد عليه بواحد [illegible] الكل [illegible]

تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد
وبعينه القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة
بطريق قطعا كيف وهي متشابهة من جهة التناقص والتنازل الى
الواحد لم تنحا وزعنه كما اعترف به هذا القائل مع جعله مبنى
دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون عدد
التناقص غير متناهية لكون مراتب تناقصها غير متناهية مع
عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة
بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل
التناقص عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى وتركيب
الاجسام منها مع ظهور الفارق قوله فان قلت انما يلزم
ما ذكرت من جواز اجزاء الدليل في التقديرين وترتب
الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته
اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموع اشياء ولا تحقق
الاثنين والثلثة وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق قوله
فيعد وتمام ماهيته شيء واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية
الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة
مركبة من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع خمس اللتين
تحتها تمام ماهيتها ضرورة كفايتهما في حصولها وكذا كان كل
واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع
الاثنين والثمانية ومجموع الواحد والتسعة تمام ماهيته
لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مخالف

ومغاير

ومغاير لما عداه فيلزم لها من جميعها ملزوم لكونها متعددة
الماهية وبما قررنا ظهر انه لا توجه لما قيل انه لا يلزم من تركبها
من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذات ماهيات متعددة
بل اللازم من ذلك تركيبها من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر المتخالفة الحقيقة وانما يلزم تعدد ماهياتها
اذا كانت مركبة تارة من خمسين بخصوصه وتارة من اربعة
وستة بخصوصه وهكذا انتهى واما ما قيل انه لا استحالة
في كون الشيء الواحد ذا ماهيات متخالفة اذا كانت الماهيات
مشتملة بعضها على بعض على سبيل التداخل كما فيما نحن
فيه فبحث آخر لا يضر المحقق كما لا يخفى قوله ويكون كل مرتبة
من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة
فقط لا بصورة مغايرة للمواد فيكون دخول الوحدات
في العدد هو بعينه دخول الاعداد التي تحته قيل يستحيل
ان العدد يجب ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات
وذلك لان الوحدات يصدق انها وحدات اذ كل كلي يصدق
على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه
العلامة في حواشيه على شرح التجريد فظهر ان ما يصدق عليه
الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت
الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل
لا بد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كون
كل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصة اقول وثبت بما نه

لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها
اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات
كثيرة على ما حققناه في حواشينا على شرح التجريد في مبحث
العلة والمعلول وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد
لا ينافي صدق الكم عليها باعتبار كونها عددا وكما منفصلا
بل يحققها كما لا يخفى وانما المنافي لها كونها واحدا بقيد الوحدة
وليس كذلك قوله ويكون هذا من خواص المنفصل اي ويكون
كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب ازدياد
الاجزاء المادية ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب
الاجزاء المقدارية التي اشتمل عليها اقسام الكم المتصل من
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة بالماهية
لما تقرر عندهم ان القسمة الفرضية في المقادير المتصلة انما
يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح به العلامة
في حواشي شرح التجريد في مبحث العلة والمعلول قوله ثم عدم
تركب العدد من الاعداد التي تحته اه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء
هذا الدليل على التقريرين المذكورين الى التزام كون العدد
مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم كون مراتب الاعداد
ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض العدد مركبا
مما تحته من المعدودات المعروضة لتلك الاعداد ولا يتوجه
على هذا التركيب المنع المتوجه على تركب الاعداد مما تحته
فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو الذي هو معروض الاثنينية

الاثنينية

الاثنينية الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو
وخالد الذي هو معروض الهيئة الثلاثة وغير خارج عنه فيكون جزء
منه ولا يتوجه ايضا منع كون تلك المعروضات موجودة فانه
مكابرة فيخالفه بحكم العقل على ما سيجيء قوله ومن مجموع ا ج د
فلو لم يكن لمجموع ا ب ج موجودا من سلسلة العلل مغايرا
لكل واحد واحد من الآحاد لما كان لما اختاره بعض المحققين
وجه قوله على ما فصلنا في بعض رسائلنا وهو رسالة القديمة
في اثبات الواجب حيث قال فيها اذ لو جاز ان يكون ما فوق
المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله
لمرتبة الى غير النهاية وهكذا انتهى فلو لم يكن معروض العدد
مركبا من المعروضات التي تحته لم يكن تلك المعروضات موجودات
اخر متغايرة لكل واحد واحد من آحاد السلسلة لما كان
لتجويز بعضهم في البرهان كفى بجزء علة للمجموع وجه ولما كان لاحتياجهم
في القدح فيه كون جزء الذي هو ما فوق المعلول الاخير
علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله مرتبة وهكذا الى غير النهاية
ايضا وجه هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الآحاد والاعداد اه رد لما زعمه صدر
المدققين من انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيئة الاجتماعية
والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون معروضات
الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري الدليل على شيء
من التقريرين المذكورين في الامور الغير المترتبة ووجه

الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو
يكون هناك موجود ثالث هو مجموع زيد وعمرو الذي
معروض الاثنينية ضرورة وجوب وجود الكل عند وجود
جميع اجزائه فكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون
هناك موجود رابع وهو مجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض
الثلثية فلهذا فهكذا فاذا وجد امور غير متناهية يكون
معروضات الاعداد الغير المتناهية موجودة فيها فيجري
فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التعرض لها
وهي انه اذا كان وجود الاثنين مستلزما لوجود امر
ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود الثلثة
مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلثة وهكذا الى غير النهاية
لزم ان يكون وجود الاثنين مستلزما لوجود امور
غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين ح يكون مستلزما
لوجود معروض الثلثة ووجود معروض الثلثة يكون
مستلزما لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير النهاية
فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات
الغير المتناهية لان المستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء
اقول يجوز ان وجود الامر الرابع هو معروض الثلثة
اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل باعتبار
كل واحد من احاد الاثنين مرة بالانفراد ومرة
في ضمن الاثنين وعندهم ان المفهوم الحاصل من اعتبار امر فيه

مكررا لكون اعتباريا محضا انتهى اقول وانت خبير بما فيه فان
القول بوجود الامر الرابع في الخارج ليس باعتباره كذلك
في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من ضرورة وجود الكل
عند وجود جميع اجزائه من كون وجود الاثنين مستلزما
لوجود المعروض الثلثة وظاهر ان كون الرابع اعتباريا
محضا في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيه مما ذكرنا
فاقول الحق في الجواب ان تخصص الاجزاء في المقدمة الضرورية
القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه
بالاجزاء المتباينة التي يمكن انفكاك كل منها عما سواه
في الذهن وظاهر ان اجزاء الرابع ليس من هذا القبيل
ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه بجزء قوله فان قلت على
ما ذكرت اي من بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم
ان يكون معلوماته تعالى متناهية اي بحسب وجودها في علم
الله تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا والا اي
وان لم يكن معلوماته تعالى متناهية بحسب هذا الوجود بل
كانت غير متناهية بحسبه ينتقض البرهان به اي بكونها
غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان
الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج
او في العلم هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام قوله وتحقيق
علمه تعالى يقتضي بسطا في الكلام وقد حققناه في رسالتنا
في اثبات الواجب وصفاته العلى وبسطنا هناك الكلام

فلا حرج اليها قوله فان قلت معلوماته غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى
بالممكنات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله بل علمه بالممكنات
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية يشير بهذا التقييد الى ان
جريان التطبيق في المعلومات انما تتأتى اذا كانت غير متناهية
بحسب الوجود ولا يكفي فيه غير متناهية بحسب ذواتها
وانفسها فيكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة
له تعالى لا ينتقض به البرهان قوله فانها ليست غير متناهية
واذا كانت غير واقفة عند حد يعني ان عدم وقوفها عند
حد لا تقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم
وقوفها عند حد لا تقتضي دائما بمعنى عدم كون الاوقات
الاتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها وظاهر ان
دوام كونها متجددة بهذا المعنى لا يقتضي كون كل واحد
من احادها الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما تقتضي
ان يكون بعضها متجددة بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع
الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول
دون الثاني بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للوجود
المتصف بالوجود الخارجي مبدأ فان تجددها في جانب
المبدأ يكون بتجدد كل واحد من احادها الغير المتناهية
الماضية بالفعل فيكون مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي
بالغة مبلغ اللاتناهي فيجري فيها التطبيق هذا بيانه
وعلم من سوانح الزمان قوله وفيما ذكرناه وهو جواز كون

علمه

علمه تعالى اجماليا واحدا متعلقا بالمعلومات الغير المتناهية
الموجودة والمعدومة في الخارج المتجددة في الوجود عنده
وبحسب علمه تخلص عن ذلك هو لزوم كون التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف وجه تخلص هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات
المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقا بالمعدومات
الصرفة بل يكون تعلقه بها تعلقا بالموجودات الذهنية
المتجددة في الواقع جود فيلزم المحذور وهو عدم كون
انه تعالى عالما في الازل بالحوادث قوله قد تحقق في موضعه ان
العلم الاجمالي علم بالفعل قبلنا ما حاصله انه لا حاجة في الجواب
عن لزوم كون معلوماته تعالى متناهية الى التزام كون
علمه تعالى علما اجماليا حتى تحتاج الى اثبات كونه علما بالفعل
بل يمكن ان يقال كما ان ذاته تعالى لا يدخل تحت تصرف
الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع جميع الزمانيات
كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى
ليست زمانية اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافة
الازلية تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول
القائل بان علمه تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة
عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار
اضافة وهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا العلم
مما اختاره الشيخ من انه علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه انتهى
اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما هو [illegible] عليه

السائل من عدم بطلان وجود الغير المتناهية مطلقا وذلك
لان بناءه على ادعاء كون المعقولات والحوادث اليومية
الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية
موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها لنفسها عنده ازلا
وابدا اذ حضور المعدوم الصرف لشيء عنده بديهي
البطلان فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناءه على ادعاء
اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على
المتامل وايضا كون ذاته بحيث يكون جميع الزمانيات
مع ازمنتها حاضرة عنده يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء
عدم كونها زمانية ومما ذكرنا ظهر حال كونه جوابا للسلم
مما اختاره قوله هو العقل البسيط الذي جعلها
الفلاسفة مستفادة الخ حاصله انه تقرر عندهم ان علوم
النفوس الناطقة وتعلقها بالاشياء فايضة ومستفادة
من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها
هو العلم الاجمالي فلو لم يكن العلم الاجمالي علما بالفعل
لم يكن النفوس عالمة بالاشياء وعاقلة اياها باستفادة
منها قوله قالوا والعقل الاجمالي للمبادي هو خلاف
للصور التفصيلية في الخارج فلو لم يكن العلم الاجمالي علما
بالفعل لم يكن هو في المبادي العالية خلافا للصور التفصيلية
في الخارج ضرورة كون خلقهم وايجادهم اياها اختياريا
ومسبوقا بالعلم قوله العقل الاجمالي فينا ايضا مبدا للصور

التفصيلية

التلقيح

التفصيلية في اذهاننا فلو لم يكن العقل الاجمالي فينا علما
بالفعل لم تنشأ منه هذه المبدئية قوله ثم اقول لما كان
البعد المكاني متناهيا لما زيف دليل الحكماء على ما هو مبهم
بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال
ولكن بقي بعض ما يمكن ان يتشبث به العقول المشوبة
بالاوهام فتميل الى مشابهتهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض
اجزائه على بعض وتقدم الواجب تعالى عليه اراد ان يبين
حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض
وتقدم الواجب تعالى عليه على وجه لا يبقى للتشبث به والجواب
والركون اليه ايضا مجال فمهد لذلك مقدمة وقال لما
ان البعد المكاني متناه الى ما ذكرنا انا نقول فيما
بعد وهذه مقدمة اذا لاحظها الذكي الخ حكم انه ينبغي
ان يفهم هذا الكلام قوله الا اذا كان له رسم موجود
وذلك لان الراسم عندهم هو الان السيال الذي هو موجود
في الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة
في الخارج فانه كما ترسم الحركة التوسطية في الخيال
الحركة بمعنى القطع كذلك ترسم الان السيال هذا
الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال وظ
ان هذه الحركة الموجودة لا تتاتى الا بجسم قديم
متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن
موجودا في الخارج يكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه

يقتضي وجود ذكره والمتحرك القديم عندهم فمنع الخ وح
في تحقيقه منع لهذا الاقتضاء قوله واذا كان الزمان متناهيا
لم يكن شيء قبله اي قبليه زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه
فلا يتصور كون شيء قبله بل لاجل انه لا يكون ح قبله زمان
يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده فيه عليه قوله
لا لان المكان غير متناه اي عدم كون شيء من تحت المملوء
عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل
ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون
الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك فان الفوق
انما يتحدد ويتعين بالمحدد وسطحه المحدب كما ان التحت
انما يتحدد بمركز الذي هو مركز العالم الجسماني التحتاني
قوله وانه هو متقدم على الزمان لا بالزمان اي ليس تقدمه
عليه تقدما زمانيا ليستلزم هذا ان يكون قبل كل زمان زمان
ويكون ممتدا الى غير النهاية وذلك لامر كونه متعاليا عن
الزمان غير واقع فيه قوله لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا
كما ذكره المتكلمون اثبت المتكلمون قسما اخر من التقدم
مغايرا لاقسام الخمسة المشهورة وذلك كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه تقدم لا يجامع المتقدم مع المتاخر
وليس بزماني لعدم وقوع المتقدم والمتاخر في الزمان
ولا بالعلية ولا بالطبع لكون الزمان متصلا واحدا وكون
اجزائه متساوية في الماهية وعدم اولوية بعضها لبعض

فهو دون الكل ولا بالشرف لتشابه اجزائه في التفضيل ولا
بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم
القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه عليه واما الحكماء
فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء الزمان
اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها ووقوعه فيها فعدم
الزمان لكونه غير زماني لا يتصور تقدمه على وجوده والا لكان
قبل وجود الزمان زمان وانه محال قوله اي العدم الطاري
على الوجود يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا
سواء كان العدم سابقا او لاحقا والا لكان اثبات
كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن
ايضا خلاف المتكلمين القائلين بحدوثه في وقت فنائه
بل هو عبارة عن العدم اللاحق ولهذا امكنهم الاستدلال
عليه بان العدم اللاحق كالعدم السابق فما صح على
احدهما صح على الاخر قوله بل هو هالك لا دائما وابدا فوجودات
الاشياء الممكنة ليس الا كالوجودات التي تحصل بعكوس
شخص واحد في مرايا متعددة او كالوجودات
التي للشيء المرتسم في الخيالات المتعددة او كالظلال
المرتسمة في مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين
كل ما في الكون وهم او خيال قوله او عكوس في مرايا او ظلال
وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة
لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله

تجلى فيها كتجلي الشخص الواحد في المرايا المتعددة وليس لها
جهة في الوجودية سوى هذا التجلي ومن هذه الجهة يطلق
عليها لفظ الوجود قال البيضاوي عند قوله تعالى كل من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام ولو استقريت
جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها
فانية في حد ذاتها الا وجه الله اي الوجه الذي يلي
جهته انتهى قوله ثم اشار الى علة اخرى اي غير متعلقة بالعالم
وعدمه قوله اي اجمع اهل الحق لما كان المجمعون في هذا
الاجماع بعض المجمعين في الاجماع الاول بين ذلك
تنبيها على ذلك قوله ففي ههنا تعليلية لا ظرفية اذ لا يصح
تكون النظر في نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا
ودوله كما في قوله عم عذبت امرأة في هرة اي لاجل حبس هرة
اشار الى ما يصح حمل في فيهما على التعليلية قوله لان البساطة
العقلية تحتاج الى البرهان يعني ان المانع من التجرد انما
هو البساطة العقلية دون الخارجية والثابت بالبرهان
هو البساطة الخارجية دون العقلية فيجوز كونه تعالى مركبا من
الاجزاء العقلية وكذا صرح بها قال الشارح في بعض
تصانيفه ويمكن ان يستدل على نفي التركيب الذهني
بان وجود الجنس والفصل واحد في الخارج وهما متعددان
اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فظ فوجودهما لا يكون
عينهما فقد ثبت ان وجود الواجب عينه فلا يجوز كونه

مركبا

مركبا منهما هذا من سوانح الوقت فتدبر فيه انتهى ولما
بنا هذا الاستدلال على المقدمات التي كان للبحث فيها
مجال على ما اشار اليه بقوله فتدبر اشار ههنا الى احتمال
كونه تعالى مركبا من الاجزاء العقلية وجواز التحديد بها قوله
اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد
بل يجوز ان يكون لبعض العرضيات علاقة مع معروضه
بحيث ينتقل الذهن من ذلك العرض الى معروضه
وما حققه الشارح ره من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا
لذلك حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا
لتصوره ومستلزما له كما في تصور الملزومات بالنسبة
الى تصور لوازمها البينة قوله وربما يحصل البديهة بعد
تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجردها من الكدورات
البشرية والعوائق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها
بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس
المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او غيرها ولا شك
ايضا في ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يتمكن من
ان يتعقل ويعرف كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه
فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن
لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فان
الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادي بالنسبة الى المجرد
فيظهر ذلك تمام ظهوره في مراتب ادراك الحواس الظاهرة

[illegible]

والباطنة والنفس اذا تقرر هذا فان المتصدرين فنقول
لكل نفس من النفوس نقص تجردا وتنزها في شئ سوى الواجب تع
وكل ما هو انقص تجردا وتنزها في شئ يمتنع عليه ان يعرف
ذلك الشئ بالكنه فاذا كل نفس يمتنع عليه ان يعرف الواجب
بالكنه وينبغي في صحة ما قلنا خطاب النبي عم في هذا المقام
بلفظ السبحان المنبئ عن تمييزه بالتنزه عن الاعيان
وعن كونه مانعا عن العرفان ويصدقه فعل الصديق
رضي الله عنه بسبب عدم حصول العجز **قوله** قال الصديق
رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراكه وفي القاموس
الدرك التبعة واقصى قعر الشئ قال الامام قال ابو الليث
الدرك اقصى قعر الشئ كالبحر ونحوه انتهى فعلى هذا المراد
بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه بالكنه
فالمعنى ان عجز العقول عن ادراك كنه الواجب وامتناع
حصوله لها ادراكها اياه تع بعنوان يمتاز به بهذا
العنوان عن جميع ما سواه تع وبانه يمتنع ادراك كنهه
بخلاف ما سواه خذ هذا البيان وعض عليه **قوله** في سوابح الزمان
وبالمن لانها بين الحبيبة الحديث اي وبالمن من صنع
وعلامات التي هي دلائل معرفة الله تع بين جانبي
فم ولم يتفكر في شئ منها وتلك الايات والعلامات الدالة
في معرفة الله تع هي السموات بما فيها من عجائب الفطرة ودقائق
الحكمة التي تحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا

العقول (margin)

اي يقول في المعنى لم تعجز العقول عن كنه الادراك وادراك الله تع ودود (margin)

باطلا

باطلا والارض بما فيها من عجائب الخلقة وظهور اثار الرحمة
من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحيوانات
المأكولة والاطعمة الملونة والنباتات المختلفة
والنخيلات الملتفة وغيرها اذ يتوصل بصحيح النظر في كل منها
الى اثبات الصانع او صفاته العلى من الوجوب والحيوة
والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الثبوتية بما
قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الادلة كلها انما تدل
على ان النظر واجب اتفاقا النظر في وجوده ووجوبه
بالتفصيل الذي هو واجب فلا دلالة عليه في هذه الاثار
انتهى فقد اشتبه عليه المط والمدعي في هذا المقام
فتفطن من قوله والمراد بمعرفته ههنا التصديق
بوجوده ان المدعي هو كون النظر واجبا في وجوده
ووجوبه وسائر صفاته وليس كذلك اذ المدعي ههنا
ليس الا وجوب النظر في دلائل معرفته تع لتحصيل تلك
المعرفة وقوله والمراد ههنا بمعرفته التصديق
بوجوده بيان للمعارف المستفادة من الاثار المنظور
فيها فتدبر وذلك لان هذه الاثار ليست دلائل وجوب
النظر اصلا بل هي دلائل معرفة الله تع يتوصل بصحيح النظر
في كل منها اليها على ما بينا ودليل وجوب النظر فيها هو الامر
بالنظر فيها بقوله تع فانظروا الى اثار رحمة الله وقوله تع
انظروا ماذا في السموات والارض فان كلا منهما يدل على الامر

وحاصله ان معرفته تع واجبة وهي موقوفة على النظر والموقوف على الواجب المطلق واجب شرعا ان كان وجوب الواجب شرعيا او عقلا ان كان عقليا كما حقق في محله شرح مقاصد رحمه الله (margin)

للوجوب على ما ظهر من العادة م قوله يشترك الكل فيها
لان شكر المنعم واجب عقلا قالوا ان شكر الله تعالى وكذا
دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على
معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق وهو ما لا يكون
وجوبه مقيدا بالمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا
فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه
مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا
عقلا قوله دعوى البديهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل
المنع يعني ان المراد في كون النظر واجبا في معرفة الله
تعالى واجبا في الجملة فالمنافي له كون وجوده بديهيا
بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك في محل المنع
قوله فالنظر في سائر صفاته يعني ان المراد من النظر في
معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او في صفاته فكون
وجوده تعالى بديهيا انما ينافي الاحتياج الى النظر في ذاته
ولا ينافي الاحتياج اليه في سائر صفاته قوله ولعل الحق
ان النظر الى هذا التحقيق تمام المقام ان النظر في المعارف
الالهية لا يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا عينيا الا
فيما هو نظري بالنسبة الى ذلك الواحد فلو كان بعض
تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في
ذلك البعض واجبا عليه وكذا لو كان جميعها بديهيا

بالنسبة

بالنسبة الى بعض الاحاد كالمجردين عن جلابيب الابدان
والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليه اصلا
نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا
معرفة تفصيل الدلائل بحيث يقدر مع ذلك التفصيل
على ازالة الشبهة الطارية على عقايدهم والزام المعاندين
وارشاد الطالبين للطريق المستقيم قوله والى انه
المشتكي في زمان انطمست فيه معالم العلم والفضل ولعمري
انه افضل من زماننا فنحن احق بهذه المشتكى قوله
ولم ينقل فيه احد منهم كانوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
فلو كان النظر والاستدلال في المعارف الالهية
واجبا على المؤمنين لكان على النبي عم واصحابه رضي
عنهم ان يكلفوا المؤمنين بالنظر الالهية لكن تكليفهم
اياهم به بالواجبات قوله بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد
حاصله انه ليس على النبي عم واصحابه رض الا تكليفهم بان يقروا
على حقية جميع ما جاء به عم وينقادوا الاوامره ونواهيه
ويعلم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا
ذلك على ما يشهد به الاخبار والآثار ويلزم من عدم
تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف
الالهية مطلقا لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر
في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف
حاصلة لهم من طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات

ويهذب الدلائل على الوجه المعتبر الذي يوافق القوانين
المنطقية واما احتياجهم في ازالة الشبهة والشكوك
الممكنة التطرق لعقايدهم وارشاد المرشدين فانما
هو على ادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل
على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رضي الله عنه
والعارف والاعرابي لفجاج الطرق الواسعة
والطرق التي تكون بين الجبلين والكوح هو لاضاءة
والانحراف قوله فدل على ما ذكره اه اي لم كون القصد الى
النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا
على قصد اخر فان كونه واجبا ومامورا به يستلزم كونه
فعلا اختياريا بالاتفاق وتوقف جميع الافعال الاختيارية
على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد اخر فذلك
القصد الاخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف
ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم التسلسل والدور
وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد جمع القولين
اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول
بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد
منهما كما زعمه بعض الناظرين قوله ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة فلا يصح كون الشيء منهيا واجبا
ومامورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه
اول الواجبات احد هذين الامرين وظاهر انه ليس هناك

امر اخر

امر اخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل
المختار باختياره ويسمى قصدا او يجعل اول الواجبات
فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا قوله فيحتمل
الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله او النظر
في معرفته او الجزء الاول من النظر قوله فان ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان ايجاب ما يتوقف
عليه الشيء بايجاب ذلك الشيء كما في السبب المستلزم
فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح ايجاب
سببه الذي هو ضرب السيف اذ هو المقدور دون
الازهاق او بايجاب اخر غير ايجابه كما في الشرايط فان ايجاب
الصلوة ليس ايجابا للطهارة بل هي واجبة بايجاب
اخر فان كل واحد منهما مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما
بايجاب على حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل اه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم
وغيره من الشرط والجزء في الكون واجبا انما هو لاجل
ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه
ذلك الشيء بديهة سواء كان سببا مستلزما او غيره
لا لاجل ما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة
هذا التكليف وكونه تكليفا بالمحال ممنوع بل لا استحالة فيه
قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف

بعدم الشرط والجزء وان هذا قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم
متعلق بقوله بل المرجح هو التكليف اه دليل على كون هذا التكليف
محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمرجح
او لغير مرجح دليل للاستحالة وان النفي المستفاد من قوله غير وارد
على هذا الدليل لان حاصل الكلام هو ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء بغير مرجح بهذا الدليل بل بدليل
آخر هو عدم الفرق بين الشيء المستلزم وغيره فممنوع لاستلزام
يكون كلام الشارح هذا بدره ما سبق من ان الشارح منع استحالة
هذا التكليف مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده حكم الفصل
وتعريف الخبر باللام ولفظ انما على ما في بعض النسخ قوله ولعلهم
ارادوا بالفعل هنا هو الاثر المترتب على الفعل دفع لما يرد
على المعترض من ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو
التأثير لكن العلم ليس من مقولة المفعول بل هو اما من مقولة
الكيف او الانفعال او الاضافة فكيف يصح عده من الافعال
المتولدة ووجه الدفع انهم لم يريدوا بالفعل هنا معناه
المتبادر الذي هو التأثير بل ارادوا به الاثر المترتب على التأثير
فانه قد يطلق عليه ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد
بحركة المفتاح التي هي الاثر لا التأثير قوله عند الاستعداد
التام من القابل واجب عندهم وذلك لقولهم بكون المبدأ
الفياض خيرا وجوادا في غاية وكون الوجود خيرا محضا

حق ببندد ودر بر وى هيچ كس اين سخن از او كانا
دانند ونيس قوله ولا يصح هذا المذهب مع القول
باستناد جميع الممكنات اه يعني ان اختيار الامام هذا
المذهب مناف للقول بكون جميع الممكنات مستندا اليه
ابتداء وكونه قادرا مختارا صحيح الفعل والترك ووجه المنافاة
هو كونه مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء بغير مدخلية
امر آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول شيء ما
منها واجبا عن شيء اصلا لا عنه لكونه مختارا ولا عن
غيره لعدم مدخليته فيه اصلا وكون العلم حاصلا من النظر وجوبا
عقليا يقتضي كون حصول بعض الاشياء عن بعض وجوبا
فيكون منافيا له وهو ظاهر هذا ما قصده صاحب المواقف
لا ما زعم بعض الناظرين قوله لا يلزم من ذلك توقف حصول
العلم على النظر اه اي ولا يلزم من كون العلم يحصل بقدرته
انه لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان حصوله
منه انه موقوفا على النظر بكون للنظر مدخل فيه فيكون
هذا منافيا للقول باستناد جميع الممكنات اليه ابتداء
بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله وهو العلم لازما
لبعض آخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف
على الامام بقوله ولا يصح هذا المذهب مع القول الخ قوله
ومن البين ان الاشعري لا ينكر اه اشارة الى دفع ما قاله
الشريف قدس سره من كون هذا المذهب منافيا لمذهب الاشعري

قوله فلا يرد لزوم ايجاد البياض اه اي اذا تقرر ان الاشعري انما
ينكر التوقف على غير ارادته تعالى ولا ينكرون بعض الاشياء
لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض في الجسم
يتوقف بالضرورة على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي
ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان
تعلق الارادة بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده
على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة
باعدامه عنه قوله وظاهر كلام الاشعري يقتضيه اثباته بقوله
وظاهر الجواز حمل استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء
على عدم كون غيره تعالى مؤثرا في شيء فعلى هذا لا يكون كلام
الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح به الامام
في المباحث المشرقية ولا يرد على الامام ما اورده
صاحب المواقف في عدم مذهبه مع القول باستناد جميع
الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا ولا يرد عليه ايضا
ما اورده الشريف قدس سره في منافاة مذهبه لمذهب
الاشعري على ما لا يخفى قوله واثباته للحركة السرمدية الدورية
مبني على مذهبهم اي على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث
العالم او لا على ما هو الحق عنده في حدوثه لكن قوله والحق
عندي اه يأبى عن هذا كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون
ظن الشيخ اه قلت لعلهم ايضا ظن انحصار طرق العلم
به فان الانحصار ليس محسوسا ايضا فهم كيف يجوزون

كون

كون غير المحسوس معلوما تدبر قوله والمهندسون انكروا افادته
العلم في الالهيات دون الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة
من الاذهان متسعة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك
باحوال الصانع وصفاته قال الشريف قدس سره وهذا
من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما
ترى قوله بالاليق والاحرى اي بذاته وصفاته وافعاله
قوله لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم حصول العلم لجواز ان يكون
حاصلا بالنظر الصحيح في تلك الانظار ولم يثبت مما ذكرتم
ان هناك نظرا صحيحا لم يفد العلم بل يثبت ان تميز النظر
الصحيح عن غيره مشكل وفي الالهيات اشكل ولا نزاع فيه
انما النزاع في كون النظر الصحيح غير مفيد للعلم قوله وكونه
الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه كما
ان قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره
بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه كان المثال الهوائي ان عدم
ادراكه لاجل كونه اقرب اليه قوله فلا يلزم في عدم ادراكه
ان لا يكون الا بعد مدركا لجواز ان لا يكون عدم ادراك
القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قربه
مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضي لا يوجب
رفع المانع ولا يكون الابعد كذلك لان المانع فيحصل ادراكه
ولو بعد هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله على ان هذا
الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا

وذلك لان مدار هذا الدليل على ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى
فنقول انه اقرب الاشياء اليهم وهو هويتهم اذا لم يكن معلوما لهم
وكانوا عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوال المعاني التي
هي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مع ظهوره مخفي على
بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون
الامتناع اي ما ذكر من الاحتياج الى المعلم ووقوع الخلاف
الكثير في معرفة الله وعدم تميز النظر الصحيح عن الفاسد
لا يدل الكل على عدم حصول هذه المعرفة وعدم افادة كل
نظر هذه المعرفة الذي لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع
حصولها وعدم افادة الانظار الصحيحة اياها الذي هو
المتنازع فيه قوله لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على
عدم العلم به يعني انهم اختلفوا في الاحتياج الى المعلم كما اختلفوا
في معرفة الله تع فلو كان اختلاف الناظرين الكثيرين في شيء
دالا على عدم العلم لواحد منهم بذلك الشيء كما قالوا في معرفة
الله تع لكان الاختلاف في الاحتياج الى المعلم دالا على عدم
علمهم بالاحتياج الى المعلم لكثرة مخالفيهم مع انهم قاطعون
بكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي
ان يقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوي الافهام قوله
وهم ولم يسلموا حصول العلم بدون المعلم فان بعضهم
قالوا بان النظر الصحيح في معرفة اثبات الصانع و
صفاته يستلزم العلم بنتيجتها لكن العلم بحاصل بالنظر

وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الانسان في الدنيا
الا يرى الى قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم
لما لم يأخذوا ذلك منه عم ما كان يقبل قولهم فما ذكرنا
من الدليل وهو قولنا انا نعلم بالضرورة ان لا يتم حجة
على هذا البعض قوله ثانيا كفى بصاحب الشرع معلما و
بالقران اماما يعني انا نسلم ان العلم الحاصل بالنظر
وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ما لم يؤخذ من الشرع
والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم
الذي هو الامام المعصوم بل يكفي بهذا الاخذ المعلم
الذي هو النبي صاحب الشرع والامام الذي هو
القران المأخذ للاحكام والمعارف كلها قوله فتعين
الثالث وهو ان ينتهي الى محدث قديم فيكون لم يزل
وما انه لا يزال فلما تقرر عندهم ان كل ما ثبت قدمه
امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا العدول
لان بناء هذا الدليل على كون علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث
وحده او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل بعدونه
يكون القدم منافيا للتأثير بخلاف الدليل الحج المشار
اليه بقوله ولو جوز ان يترجح العديم فلا بد ان ينتهي الى
فان بناءه على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان
وحده وبما ذكرنا ظهر انه لا وجه لما قيل انه لا حاجة

لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان القديم
ينافي التأثير فيه عندهم وذلك لان التأثير في القديم ايجاد
للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فيمنعون
استحالة تحصيل الحاصل مطلقا ويقولون ان المحال هو تحصيل
الحاصل الذي لو لم يكن هذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل
الحاصل بهذا التحصيل فليس بمحال وتحصيل الممكنات القديمة
من هذا القبيل قوله صحيح الى المحدث فلا يكون منتهى المحدثات
وقد اثبتنا انه منتهاها هذا خلف قوله ولو جوز التأثير
في القديم فلا بد انه ينتهي ايضا يعني ان لنا في وجوب وجود
الصانع القديم شيئين احدهما امتناع كون القديم
ممكنا واثرا للشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات
الى ذلك الصانع القديم فلو قطع النظر عن الشيء
الاول وجوزنا كون القديم اثرا على ما ذهب اليه
الحكماء اثبتنا ذلك بالشيء الثاني من غير حاجة الى الاول
قوله لم تكن الذات علة تامة لوجوده فان المعلول يجب عند
تحقق علته التامة قوله فانه قلت ان اريد بالوجود اه
اي ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك
بين جميع الموجودات المتصور بالبداهة المسمى بالوجود
اتفاقا فلا نسلم ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات
لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب وان
اريد به معنى اخر اصطلح الفلاسفة على تسميته بالوجود

فيكون

فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا
فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك
زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة تامة له ولا يدعى
عدم كون غير هذا المعنى عين الواجب قوله وهو في الواجب
ذاته بذاته اه لا الا اثر المعلول لذاته ولا الذات
بسبب تأثير جاعله كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع
بينهما معنويا قوله وفي الممكنات اثر الفاعل قال الزاهد
في حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا
انه معروض لحصة من الموجود المطلق بسبب غيره يعني
الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه
الوجود فهو بسبب الفاعل متصف بهذه الحيثية لا
بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال بعضهم ان
الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الموجود
في الممكنات ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب
ذاته بذاته قوله اي كانت الذات علة للوجود بمعنى ذاته
بذاته منشأ لانتزاع ذلك المفهوم اي يكون الذات
بذاته كذلك لا بسبب الفاعل ولا بسبب حيثية
مكتسبة من الغير كما في الممكنات قوله قلت القائلون بالعينية
استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف يتصور عدم
بقاء النزاع بين الفريقين وحاصل الجواب هو ان
كون الذات علة للوجود ولئن كان مصححا لكونه بذاته
مبدأ لانتزاع الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم

لم يكون هناك امرا اخر وراء الذات وهو الوجود والقايلون
بالعينية ينكرونه كون الوجود مغايرا للذات فمعنى كون
الذات بذاته مبدأ الانتزاع الوجود عندهم يرجع بالحقيقة
الى كون الوجود بخاص القائم بذاته مبدأ لانتزاع الوجود
المطلق وعند القائلين بالزيادة يرجع حقيقة الى
كون الذات المغاير لوجوده الخاص بذاته وبكونه علة له
مبدأ لانتزاع ذلك الوجود وهذا المسمى كون الذات
بذاته مبدأ لانتزاع الوجود على ما صرح به رح بقوله
فكونه بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك
الطريق وبما بيناه ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان
المستدل الهم بهذا الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على
المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده
القائلون بعينية الوجود غايته ان المستدل عول
على هذا اللزوم وتوافق المقاصد واتحد مغاير
المقصدين فاستدل بوجه اخر على بطلان مقصد نحقيق
لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قوله وبهذا التقرير ينكشف
كثير من الشبهة منها ما اورده في اكثر كتبه اذ معنى الموجود
الا كان ما قام به الوجود لم يمكن كون الواجب موجودا
بعينية الوجود ولئن كان معناه اعم من ذلك ونفي
الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات
موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها
وجودا او وجه الكشافة في هذا التقرير ظ قوله كقوله لا اله

الا هو

الا هو خالق كل شيء فاعبدوه اي بقوله فاعبدوه مع
كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز
تخصيص الشيء بما سوى مقدور العبد ووجهه ان ترتب
الامر بالعبادة على الخلوق انما يتم اذا كان خالقا لجميع
الاشياء التي يتصف بها العبد حاله ومما عليه من الايمان
والكفر والنفع والضر وغيرها والتي يتصف بها ساير
الموجودات ولا يكون غيره خالقا لشيء منها وذلك ظ قوله بقدرة
الله تعالى اختراعا اي ايجاد الحادث من العدم الى الوجود سواء
كان مسبوقا بالمادة او لم يكن قوله وليس كسبا له هو لعدم كونه
وصفا له قوله حاصلة بقدرة العبد وحدها اي حاصلة
بايجاد العبد وتاثيره استقلالا واختيارا قوله على ان
تتعلقا جميعا باصل الفعل اي على طريق التاثير فيجوز
اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال
هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة
بذلك الفعل بلا احتياج الى الاخر وهو قدرة العبد ذلك
لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا انتهى قوله لكن
قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه
طاعة ومعصية كما لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان
ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة
او معصية واقع بقدرة العبد وتاثيره قوله والا لزم عليه
ما لزم على المعتزلة فان وصف الطاعة والمعصية شيء ممكن

فالفعل بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا اول بوقوع
بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فيلزم عليه على هذا
القول ما يلزم على المعتزلة في القول الواقع على اصل الافعال
بقدرة العبد قوله فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية
يعني ان مجرد مدخلية قدرة العبد فيه تصحح كونه طاعة
او معصية بالنسبة اليه فلا حاجة الى كونها مستقلة قوله انه هو فاعل
للحوادث كلها فيكون هو الموجب لوجودها فقط والعبد
لا قدرته وارادته قوله لم يكن منافيا لما اثبتوه انما يكون
منافيا له اذا لم يكن بين المعلولات الواقعة في
المراتب الاخيرة الى المتوسطات على سبيل المساهلة بل
كان غير حدوث نباتات وانما قال ويتوهم ما يليهم عليه
تنبيها على كونهم مضطربين ومتهالكين في اعتقاد كونه
فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة في المراتب الاخيرة
قوله الا ما هو بسيط من كل وجه من معنى ما بالقوة اي الا
ما هو بالفعل من جميع الوجوه بذاته وهو الكامل الذي
لا يكون صفة متوقفة على الغير وذلك هو المبدأ الاول
لا غير من الممكنات اذ كل منها يتوقف في ذاته ووجوده الى
غيره قوله يشعر بذلك ايضا فان تعريف الجزء في قوله لانه
المراد منه يشعر بان موجد الحوادث كلها هو الله وحده ولا انتساب
لشيء منها الى غيره قوله بل ما هو اعم منه ومن الكسب اي بل لا يلزم
القدرة تأثيرا هو اعم من التأثير ومن الكسب فان القدرة

صفة

صفة مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة
والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله وارادته
ارادة الفعل في العبد من غير ان يكون للعبد هناك تأثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له قوله والعلم الضروري
فان كل عاقل يعلم بذاته الذي يمتنع كونه اثرا وعلم باله
قوله وهو واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة
يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالوجود
ثم يصدر عنه اخرى بواسطتها وهكذا الخ فلا يلزم كون
الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدرا لامور
متكثرة على ما قالوا في صدور العالم عنه قوله وايضا يلزم
كون البسيط الحقيقي وهو الذي لا كثرة فيه اصلا قابلا
وفاعلا معا قالوا في بيان استحالته لان اعتبار كون
الشيء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو كان واحد الحال
كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد
في ذاته من جهتين يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى
قابلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم تركبه وان
خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثرا له
فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى غير النهاية ويثبت
بهذا الدليل كون وجود الواجب غير زائد على ذاته
وعدم جواز كونه مصدرا لامور متكثرة ولا يتوجه
عليه النقض بكون النفس معالجة لامراضها من ذاتها بل

الاخلاف لانها ليست بسيطة حقيقية لاتصافه بسلوب
واضافات ورده الشارح في بعض تصانيفه بان السلوب
والاضافات فرع المسلوب والمضاف فالواجب
ليس متصفا بشيء منها في مرتبة صدور المعلول الاول
ولئن كان متصفا بها بعدما يصدر عنه فلا نسلم ان الواحد
بحقيقة لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم
بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص بالمعلول لا يكون له
الاختصاص مع غيره لا يمكن صدور ذلك المعلول عنه اولى
من صدور غيره ومن البين ان الشيء الواحد لا يمكن ان يختص
بشيء بغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم اختصاصه
بالاخر وهو ظاهر فلا يقتضي ان استند الى الذات الواحدة
من جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالاخر من جهة
واحدة فيكون من حيث يقتضي ذلك لا غيره يقتضي غيره لا ذلك
هف فلا بد من استنادهما الى جهتين مختلفتين في الذات
بمعنى من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون غيره ومن
الاخرى مقتضيا للاخر دون غيره واما اذا كان الفاعل
امرا واحدا فتحققا لكن الذات بذاته تختص بهذا الامر الواحد
ومرتبطة فلا محذور رح وانت تعلم ان هذا انما
اي انت تعلم ان كون الصفات زايدة صادرة عنه انما يحتاج
الى القول بكونه فاعلا موجبا لها اذ لو كان بالاختيار لزم
منه دور لاستلزامه توقف الشيء على نفسه او التسلسل وذلك لان

الافعال

الافعال الاختيارية تتوقف على العلم والقدرة والارادة
على ما تقرر من كونها مبادي لها لان القاعدة وهي
كونه فاعلا غير موجب لا تشملها اي الصفات بل هي
مخصصة بما عدا الصفات اذ الادلة الدالة عليها لا تدل
عليها على وجه يعم الصفات ويشملها ولئن سلم شمول
تلك القاعدة لها ودلالة الادلة عليها بحيث يشمل
الصفات ايضا فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة
كونه فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعني العالم كما
يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات
الكمالية على الماهيات غير الواجب فان العقل يحكم بسبب
ملاحظة احوال نفسه وملاحظة احوال الكائنات وسائر
الممكنات على ان الوجود والتشخص وسائر الصفات
زايدة في جميع الموجودات واجبا كان او ممكنا ثم لاحظ
بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكون هذه الامور
غير زايدة في الواجب على ما تقرر عند الحكماء اي الكاملين
في العقل لانه ارادته العينية حاصلة له قوله
متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست
عينه فيلزم ان يكون زايدة وكون الشيء عالما معلل بقيام
العلم به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة
ان القائم بالشيء مغاير له لكن الشيء بمعنى جواز الاشارة
الى كل منهما تحقيقا او تقديرا بدون الاخر على ما يجيء

كونه معنى معتبرا بالمغايرة بان نفي العينية بديهي فانا نعلم
بديهة ان الصفة لا يكون عين الموصوف وعليه
لكن هذا ليس نفيا للعينية التي تدعيها الفلاسفة
فان معنى كون الصفات عينا له تع عندهم ان ذاته تع
ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك
الصفات في الماهيات الممكنة يترتب على ذاته من غير حاجة
في ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء
نفي الصفات واثبات غاياتها الا ان يقال لكن الاستدلال
من القائلين بانها لا هو ولا غيره بعد اثباتهم الصفات
اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اراد
بالنفي ما يفيده كلمة ليس وبغير المنفي ما لم ينف عنه بحكم
المثبت قبل وروده وليس في الضمير في نوعه لما ذكر في الامثلة
مما اضيف اليه لفظ الغير فالحاصل ان مراد القائلين
بقولهم ليس في الدار غير زيد وانه ليس عمرو وبكر وغيرهما
من افراد نوعه الذي هو الانسان وظ لكن اجزاء زيد وصفاته
ليست من هذا القبيل وكذا مرادهم بقولهم ليس فيها
عشرة رجال هو انه ليس فيها رجل اخر غير كل واحد
من احاد هذه العشرة وظ لكن شيئا من احاد هذه
العشرة ليس مغايرا للكل واحد منها ضرورة كونه عين
بعضها هكذا ينبغي لكن يفهم هذا الكلام والا لزم اي
لو لم يكن المراد بهذه الامثلة ما ذكرنا من نفي غير المنفي

من نوعه

من نوعه بل كان المراد نفي غير المنفي مطلقا لزم ان لا يكون
ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره وهو مما لم
يقل به احد فضلا عن هؤلاء القائلين مع انه لا يجوز
عدم احدهما مع وجود الاخر وذلك لما تقرر عندهم
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه جاز انفكاكهما في
حيز او عدم فالجسمان القديمان ولكن لم يجز انفكاكهما في العدم
لكنه جاز انفكاكهما في الحيز ضرورة امتناع تداخل
احدهما في الاخر لحدوث احدهما في الاخر اه يعني لكن امتناع
عدم احدهما مع وجود الاخر لا يتاتى الا بكون احدهما
قريبا من الاخر فربما يترتب عليه هذا الامتناع والوجوب
لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة
الدائمة كما في الجسمين المفروضين فانهما لا يوجب هذا
القرب قطعا اذ لا يجوز ان يعقل الباري معدوما
او متحيزا بدون ان يعقل العالم كذلك اي لا يجوز ان
يعقل وجود العالم بدون وجود الباري تع وهو
وكذا لا يجوز ان يعقل وجود تحيز الباري تع ولا
يعقل وجوده للعالم ضرورة كون العالم متحيزا فلا يكون
بين الباري وبين العالم انفكاك في تحيز بالمعنى الذي
اعتبره المتكلمون واما تحقق الانفكاك بينهما في التحيز
بالمعنى الذي قدره من غير التعريف لادخال الجسمين
القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما

متحدين في الحيز فيما لا مجال له ههنا اذ بناؤه قدس سره
على حمل الانفكاك في الحيز على المعنى الذي قيده المحققون
لا على ما زعمه المغيرون للتعريف لادخال الجسمين القديمين
ولذا لم يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه
فقال قلت النقض غير وارد على ما يتوجه عليه قدس سره
ما اورده وحاصله ان البارى ينفك عن العالم في التحيز بالمعنى
الذي سبق في ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين
وهو عدم الاتحاد في الحيز لجواز تعقل وجود كل منهما بدون
الاخر هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه
قدس سره في حاشية شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع
الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء الملزوم
فان المعتبر ههنا هو التصور دون التصديق واما في الخارج فكلاهما
محال والسر في ذلك هو ان عدم الجزء بعينه عدم الكل فلا يمكن
تصور الانفكاك ضرورة امتناع تصور الشيء منفكا عن
نفسه بخلاف عدم اللازم فانه مغاير لعدم ملزومه فيمكن تصور
الانفكاك بينهما ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف
ذلك وذلك بان يريد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر
عدم استلزام عدمه عدمه فلا يرد على تعريف الشيخ النقض
بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف
بل انما يرد النقض بخروج الصانع والعالم وخروج جميع
اللوازم والملزومات وهذا النقض مشترك الورود على تعريف

الشيخ

الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه
للتغيير اندفع تلك النقوض فان الاشارة الى العالم ليست
عين الاشارة الى الصانع وكذا الاشارة الى الملزومات
ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول
الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل
ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه وبخروج عنه الصفة
والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
تقديرا فانا نعلم قطعا ان المجردات وصفاتها لو صارت
مشارا اليها كانت متحدين في الاشارة ولا باس اي
لا باس بدخول الكل والجزء في تعريف المتغايرين
لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا الاحتراز
عن تعدد القدماء وعدم لزوم كون صفاته تعالى قدماء متغايرة
له ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل متغايرين
اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء
فكيف تقولون بعدم مغايرة الجزء للكل يعني انهم اذا
لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع
قرب احدهما من الاخر وكانوا يشنعون على الشيخ
بقوله بعدم المغايرة بينهما فكيف يقولون بعدم المغايرة
بين الكل والجزء مع بعد احدهما عن الاخر واستلزام هذا
القول منهم وقوعهم في الشناعة مع انه لا باعث لهم على هذا
القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم قدم مغايرته

بتعدد القدماء لا يترتب على ذلك فان القول بزيادة
الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء
وان لم يكن تلك الصفات مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح
فلا فايدة في هذا الاصطلاح فالاولى تركه وعدم ادخاله
في المسائل الاعتقادية ويزعمون انه يلزم من اثباتها
تعدد القدماء وظن ان هذا اللزوم انما يتاتى على تقدير
القول بقدم المبادى فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف
في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد الموجودات القديمة
والاشعرى يجيب عن ذلك اى عن لزوم تعدد القدماء
بنفي التعدد اى يقول انها وان كانت قديمة لكنها ليست
متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة بالموصوف
وليس كذلك لان ثباتهم قدماء مستقلة بذواتها قالوا ان
الله جوهر واحد له ثلث اقانيم هي الوجود والحيوة
والعلم وارادوا بالجوهر القايم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى عيسى عم وظن ان المنتقل
من ذات الى اخرى يكون ذاتا مستقلة لا صفة قايمة
بغيرها واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وذلك
لانه لا يلزم من القول بزيادتها وقدمها القول بقدم العالم
ولا من القول بعدم زيادتها مخالفة النصوص القاطعة
الدالة على كونه تعالى عالما قادرا مثلا على ما ظهر عليك بتقا

قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ذهب اكثر المفسرين
الوحي بمعنى الالهام والمعنى الهمها وقذف في انفسها ففهمته
ومن افاعيلها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية
الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر
لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا بآلات وادوات من المسطر
والبركار واختيار المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث
والمربع والمخمس ولا يقع بين المسدسات خلل وفروج كما يقع
بين المدورات وساير المضلعات على ما تقرر في علم الهندسة
ومنها انه يكون بينها رئيس قد تحكم على ما سواه وهم يخدمونه
ويحملونه ومنها انه اذا تنفرت عن وكرها ذهبت
مع جمعها الى موضع واذا ارادوا عودها الى وكرها
ضربوا الطبول والملاهي والات الموسيقى فبواسطة
تلك الالحان تعود الى اوكارها وامثال ذلك الاعاجيب
يصدر منها كثيرا كما شاهدها الواقفون لها الحافظون
اياها بجميع المعلومات اى بجميع ما من شانه المعلومية او بجميع
المفهومات اما علم بغيره اى بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات
فلما ثبت من دلالة الافعال المتقنة المحكمة والاثار
التي يرشد اليها علم الهيئة والنفسية التي يرشد
اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيه من
دقايق الحكمة ومنافع المختلفة يدل دلالة ظاهرة على
كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن الا لمحيط

بذوات المصنوعات والى هذا اشار رحمه الله تعالى بقوله
وعلمه الكامل ومما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال
المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا يدل
على علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره الا ان قيل به
فانه يعلم انه هو الذي يعلم بان العالم بالشيء يستلزم كون
العالم بذلك الشيء عالما بانه هو الذي يعلم ذلك الشيء والعلم بانه
هو الذي يعلم ذلك الشيء علم له بذاته وبكونه عالما بذلك الشيء
علما بشهادة الفطرة السليمة وهذا مما وقع اي
كون العلم بالشيء مستلزما لكون العالم به عالما بانه هو الذي
يعلم ذلك الشيء مما وقع فيه الكلام مع المتكلمين وصرح
الشيخان ايضا وتشهد به الفطرة السليمة فهذا هو الصحيح
الملايم لهذا المقام اي الطريق الذي سلكنا في اثبات علمه تعالى
بذاته وبجميع ما يغايره هو الطريق الملايم لمقام اثبات علمه تعالى بجميع
المصنوعات وذلك لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر
الطرق التي سلكوها فيه واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج كما
قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان تتغير بل انما يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة
الطوسي الوجه المقدس كلامه على الوجه الكلي فاعترض بقوله

واعلم

واعلم ان هذه السابقة شبهة نقلت عن الفقهاء الى قوله كالحواس
وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض
بان هذا سؤال وارد على ما فهم لا على ما حققناه فان العلم
بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه
المقدس عن الزمان فلا كما صرح به الشيخ ههنا واما ان
ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انه متغير لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز
اسمه انتهى قال سابقا والحاصل ان الموجودات من الازل
الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكاين ويكون نخ
بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكاين ويكون
فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام
ويحرر على ما شرع فيه الاوهام انتهى بناء على ما اشتهر بين
المتأخرين الى قوله امر داخل في قوام الشخص فعلى هذا
يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها فادراكها
بحقائقها وذواتها لا يتاتى الا بادراك تلك التشخصات الداخلة
فيها اي في الاشخاص وتلك التشخصات في الماديات تكون مادية
لا محالة ضرورة امتناع كون الموجودات المدركة بالعقل متميزة
بمادياتها المحسوسة باحدى الحواس ولما لم يكن لها ماهيات
كلية فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل
العلم بها بالمبادي العالية المتنزهة عن المادة وشوائبها
وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات

المادية ومراده رح فرابتنا هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخص
جزء للمشخص ومادة ما وغيرذي نوع هو لشهرة ما بين الكلام
على عدم علمه ببعض المعقولات جعلوا هذا القول الذي اشتهر
منهم سببا لهذا الحمل لا ان هذا الحمل منهم يتوقف على هذا القول
بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين والتشخص يشخص
لا نوع له اذ لو كان نوع لكان امتيازه عن سائر التشخصات
بتشخص اخر فذلك الاخر متمايز ايضا باخر وهكذا فيدور
او تسلسل امتياز كل تشخص من سائر افراد نوعه ما العوارض
الخارجية في تحصيل ادراك كل منها بطريق التعقل وكذا الحال اذا
كان امتيازها بنحو الوجود الخارجي فان كل واحد من تلك العوارض
وماهية كلية عندهم على ما سيصرح به الشارح بمعنى ان هذا
النحو من الوجود اي لا بمعنى انه الوجود ينضم اليه فيصير المجموع
شخصا قال الشيخ العلائي في حاشيته على شرح الاشارات والذي
يقتضيه قواعدهم انه الماهية ان كانت مجردة فنوعها منحصر
في الفرد وان كانت مادية فيختلف اشخاصها بحسب اختلاف
الاستعدادات حصص المادية بمعنى ان لكل استعداد خاص
يستدعي وجود ذلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات
مخصوصة لا بمعنى ان تلك الاعراض والهيئات تنضم الى الماهيات
الماهيات الكلية فيتشخص كيف وتشخص الموضوع سابق
على تشخص الاعراض فتشخص الماهية عين وجودها
بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي تقتضيه الاستعداد

المخصوص

المخصوص هو الذي يمتاز به عن الافراد الموجودة بوجود اخر
مخصص لاستعدادات الاخر وتلك الاعراض قد يسمى مشخصات
بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته لا بمعنى انها علة التشخص وامتيازها
ولذلك يشتبه علينا عند تبدل الاعراض فانها جواهر
واعراض داخلة في احدى المقولات فانهم حصروا الممكنات
في المقولات العشر حتى الشيخ في التعليم الاول لا نستطيع
ان نذكر اكثر خارجا عنها ويشبه الشارح بان نسبة
الكل الى جميع جزئياته سواء كان صاحب المحاكمات ان المراد
الكل نسبة الى سائر جزئياته على السوية فلا يتخصص مراد
جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية
ولما كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلي كانت
الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انها
تنبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية كذلك لا تنبعث
من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد بالرأي الكلي الارادة
الكلية والشعور الكلي وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة
انما قال ذلك مبالغة في كونها مما لا بد منها وذلك البعض
هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال المحقق
الطوسي ان ذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين فهنا بنفي
هو انه انما يقابل مذهب الشيخ ان الكل فلك نفسا واحدة
مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم

بها وهي تدرك الجزئيات الجسمانية للفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة
التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها ويصح صدوره عن راي كلي وذلك لان
جزئيات هذا النوع لا يكون متمادية بحصولها في الواقع فلا يكون
نسبته الى الراي الى جميعها على السوية ايضا كما لا يخفى ومن البين
انه اذا تعقل كل معروض وعارضه اه يعني اذا تقرر انه يصح
عندهم صدور المعلول الذي لا مثل له من نوعه على راي كلي
فنقول انه يصح صدور كل شيء عن مبدئه بالاختيار من غير حاجة في ذلك الى تعقل
ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه
اذا تعقل بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني
ماهية المعروض وماهية العارض حتى يكون هذا المركب منحصرا
في فرد في الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من هذا المعروض
والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد عن هذا
الراي الكلي كما يصح صدور الشمس والعقل الفعال عن الراي الكلي
فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية كلية معروضة لماهية
كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره
عن الفاعل باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه
على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والمنحصر فيه في هذا
الحكم قال في حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشيء عند
تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا تجوزون ان يصدر عند تصور كلي منحصر
فيه ذلك لم يكن نوعه منحصرا في ذلك الفرد وما الفرق بين

النوع

النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول
عن تصور الامر الاول دون الثاني لا بد لذلك من بيان ويمكن الفرق
بين كلاميهم اعني قولهم ان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق
جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره
عن راي كلي ولكن ينبغي ان يمكننا ح في الافلاك تصور جزئيات
الحركة بحسبه اه قال في حاشية التجريد وما قيل في الجواب من ان النفس
مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها
غير قار يستحيل ان يقتضي امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل اخر وعلم بتغير ح من
الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا
ينافي كون علمه ازليا وكون المعلومات حادثة وظاهر
عبارة الشارح يشعر بذلك وهي ان واجب الوجود
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقله بذاته لذاته
ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة
في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب والكثرة
اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة
والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية
ذاته انتهى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء عن الكثرة
مع انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور

انما رجه قدح في وحدة المفروض او بتصور حقيقة ذاته بصورها
فهذا صريح في عدم قيام تلك الصور بذاته بل يفيض عنها
صورها معقولة اه اي يفيض عن حقيقة ذاته صور الاشياء
معقولة بنفسها من غير حاجة له في تعقلها الى صور اخرى
وهو اولى بان يكون عقلا اه حاصله ان تعقل الاشياء
وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان
يكون عقلا والمجرد كالتلك الصور الفائضة من تعقلها و
ادراكها بنحو آخر من صور مجردة قائمة بذاته ولانه يعقل
ذاته بذاته وهو مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
وذلك لان العلم التام بالعلة التامة مقتض للعلم التام
بمعلولها دون العكس لان العلة من حيث هي تامة توجب
معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علته المعينة فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة
علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس
لذاته المخصوصة بل للامكان والامكان لا يحوج الى علة
مخصوصة بل الى علة ما واذا افتقر كل معلول الى تلك العلة
فهي صادرة عنك اه اي تلك الصورة التي تصورت
الشيء بها صادرة عنك بمشاركة ذلك الشيء ضرورة
كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع
عنه بل انما تبقى عن اعتبارك المتعلقة بذاتك و
بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب وذلك لان اعتبارك

كونك

كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبارك لكونك عاقلا لما هي صورة له
وكذا اعتبارك كونك بتلك الصورة صورة ادراكية للشيء غير اعتبارك
كونها صورة ادراكية لنفسها والتركيب هو مجموع الاعتبارات
الاربع ولا يظن انه كونك محلا لتلك الصورة شرط له وجه
لما يمكن ان يقال من ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها
لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها
مساوية لها بخلاف ما يصدر عن الفاعل فانه ليس بحال فيه
ومن ان الصورة العقلية ليست صادرة عن النفس بل
النفس محل لها وانما حصلت الصورة عن العقل الفعال
ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في
النفس ليس شرطا للتعقل والا لم تكن نفس ذاتها تعقل
ذاتها بل حصول الصورة في النفس بشرط لحصول الصورة
لها الذي هو شرط تعقلها حتى اذا حصل لها الصورة
بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول
الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصوله لغير ذلك
الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول المجرد
للمجرد وحصول الشيء للقابل ضعف في كونه حصولا من
حصول الشيء للفاعل واذا كان الحال فيما في التعقل كفى
الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله اه واذا قدم تقدم هذا
فاقول ان نشرع في اقامة البرهان على المطلوب بعد تمهيد

تلك المعقولات وتقريبه الى الافهام ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس معلولات لها اه يعني ان لها نوعين من التعقل
احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما
تعقل ما ليس معلولات لها اه يعني لكن لها نوعين من التعقل
احدهما تعقل معلولاتها وهو عين معلولاتها وثانيهما
تعقل ما ليس معلولات لها كتعقلها الواجب تع وتعقلها
المعقولات وذلك انما يكون بحصول صورها فيها على طريق
الارتسام من الواجب تع كما هو اصل لنا علم الله تع هو حضور
سائر معلوماته تع عنده ومثل المعقولات لما كانت حاضرة
عند العقول وهي حاضرة عند الله تع كانت المعقولات
ايضا حاضرة عنده تع حضورا ثانيا لحاضر عند الحاضر فيكون الله تع
عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته وكذلك الوجود على
ما هو عليه اي ان الواجب تع تعقل الجواهر العقلية مع
الصور الحاصلة فيها كذلك تعقل وجود جميع الموجودات
على النحو الذي عليه الوجود في الواقع وليس المعلول الاول
من صفات الواجب اه يعني اعتبر في كون الشيء مدركا للشيء كونه
حاضرا عنده وذلك انما يأتي فيما اذا كان الشيء المدرك
غير المدرك اذ لو كان فانه وصفه وطلب المعلول
الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب
عند نفسه مستلزما لحضوره عنده فيكون ادراكه تع لذاته
مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون المعلول الاول

صادرا

صادرا عنه تع بكونه حاضرا عنده تع بل لا بد بكونه مصادرة
فانه بمنزلة قوله ان كونه محلا لتلك الصورة ليس شرطا
في تعقله اياها وهو المدعى اذ المعلول الاول باعتبارات
الثلث وجوده في نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته
علة لمعلولات الثلث المتباينة في الوجود وهي العقل الثاني
الصادر عنه باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار
امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه
بموجبه الواجب لذاته فالعلل متحدة في الوجود
وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث
زائدة عليها في الخارج وليست تلك الثلث بل النفس تلك بكونها
المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من
امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة
فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها للتحقيق هذا المطلب
وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر فان العلم و
القدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار اي يتوقف
عليها الصدور بالاختيار فان الكلام فيه لا في نفس الاختيار
ففي العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل انه يظهر
من كلامه هنا ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على
القدرة وهو مناف لما تقرر عندهم من كون الصفات الثبوتية
منحصرة في السبع ومناف ايضا لما يستفاد من كلامهم

في كون القدرة والاختيار صفة واحدة فهو لا يعبأ به
فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علمه تعالى اما وجودها فلامتناع
تعلق العلم باللاشيء المحض بديهة واما ازليتها فباعتبار
هذا الوجود فلكون علمه تعالى ازليا وهذه الوجودات الازلية
العلمية للحوادث لا تنافي كونها صفة للواجب فان ازليتها
ازلية للعالم وقدم له وثبت كونه حادثا انه يعلم
بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء اللازم منه ليس الا كون
الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود بسيط فنقول ان
ذلك الوجود الواحد هو عين علمه بالحوادث فازلية وجودها
في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم وذلك العلم
مبدأ الوجود التفصيلي دفع لما يقال انه صدور الحوادث
المتعددة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد
منها معلوما بخصوصه فلا بد لكل منها من وجود مغاير
لوجود ما سبق اه فكونها معلوما بعلم بسيط لا يسمن
ولا يغني من جوع ووجه الدفع ظ فيلزم ان يكون
قبل هذا الوجود موجودا اه اي فيلزم ان يكون الممكن
الموجود بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه تعالى بوجود
اخر او ينتهي الى وجود واجب اي وجود يكون
صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا
مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود وهو مح واعلم ان
ما ذكرناه وهو كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكونها

وجودها

وجودها فيه غير علمه بها ومعنى الاجمالي كون العلم [illegible]
والمعلول متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك
دفعة واحدة وبصورة واحدة متألفة من صور الاجزاء
مجملة ومفصلة اليها عند تحقيق النظر ونظيره من
الاحساسات ان يرى جماعة دفعة واحدة وبرؤية
واحدة من غير تحديق النظر اليها وهو علم بالفعل بجميع
المعلومات ضرورة حصول صورة كل واحدة منها عند
المدرك في ضمن صورة الكل المتألفة من صورها من
التمثيل الذي ذكروه في حال المجيب عن مسائل يعلم جوابها
اجمالا مثلا العلم الاجمالي يعلم في علم مسئلة ثم يسئل عنها
فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة في ذهنه دفعة
قال شارح التجريد للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن
عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه اخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم
بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي ضمنها انتهى فانه لو
فرض انه الامر في المثال كذلك اي لو فرض ان علم المجيب
بالتفاصيل التي في ضمن المسئلة علم بالقوة فليس بحال
من الممثل له وهو العلم الاجمالي كذلك بل هو بالفعل وعدم
مطابقة المثال للممثل له لا يضر لان الغرض من التمثيل
توضيح الممثل له وتقريبه الى الفهم وذلك يحصل بالمشابهة

في الجملة ولا يخفى فيه المطابقة واشار بقوله لو فرض وقوله يتبادر
الى الفهم الوهم الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل
ايضا ولكن هذا المثال مطابق للممثل له في الواقع وتوهم
بعض المتاخرين توهم فاسد وقد حقق ذلك اي وقد
حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل في الكتب العقلية
فلا يعبأ بما يتبادر الى الوهم كونه علما بالقوة القريبة
او قد حقق كون الغرض من المثال هو التوضيح دون الاثبات
بخلاف ان هذه فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة
اي هي قائمة بنفسها او بذاته بها اي هي قائمة بحسب وجودها
في علم هو نفسها او بذاته ضرورة امتناع كون وجودها
عين علم الذي هو ذاته على هذا المذهب وهي في
هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا
الوجود بذاته مع تكثر مغايرة تحقيقية من الفرق
بين القيام بالفعل والحصول فيه اه قال الشيخ في تجريد
للتجريد ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان به وكذا الحصول
في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بما حصل فيه وانما
الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه
ثم قال وبهذا التحقيق يندفع الاشكال الذي يرد على
القائلين بوجود الاشياء بنفسها لا بصورها واشباحها
في الذهن وهو انه مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن

فانا

فانا نعلم بعينه انه هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما
موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين
بوجود الاشياء بانفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج
الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية هو ذلك الكلي
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في
الذهن وقائم به ومعلوم وعدم تحققها لانا نقول ان
مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيقوم بالذهن
كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي
لكونه قائما بنفس مشخصة ومتشخص بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم
الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى
وحاصل القدح الذي اورده الشيخ في حاشيته عليه هو
ان هذا اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل
وقد خفي على ما ذكرناه وجه ما تقال انه الذهاب الى
هذا الاحتمال انما يتم لو لم يكن هذا الاحتمال منعقد وما
دليل كذلك ووجه الدفع ان القدح فيه ليس لكونه باطلا غير
محتمل بل لكونه دعوى بلا دليل والقدح بهذا الوجه
لا يقدح في امكان الذهاب اليه ولا يكفي فائدة به
فلا يلزم ان يكون له صفة ثبوتية زائدة على ذاته

ولانه يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء ولا يلزم حمل المثل
الافلاطونية على ذلك اي على الممكنات الموجودة في علمه تعالى
اي على صورها الحاصلة في علمه حتى يلزم من قول الحكماء بوجود
الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل مع كونهم نافين
لها وذلك لان المثل الافلاطونية صور مجردة موجودة
في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في مشعر من المشاعر
وهذه صور غير موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى ولو
كانت قائمة بانفسها والدليل الذي ذكر في نفيها ان
اشارة الى دفع ما يتوهم ان الممكنات الموجودة في علمه
القائمة بانفسها وان كانت مغايرة للمثل الافلاطونية
لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في
ابطالها ايضا فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه
بعض المتاخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع
انه جرى بانه فيها اما ثاني او اقبل بوجود صورها في علمه تعالى
وجود عيني اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا ذهنيا ظليا
فلا وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى اي ما قاله ان علمه تعالى بالممكنات
بكونها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته تعالى قائمة بانفسها اقرب
الى التحقيق مما قيل ان علمه بها منطو في علمه بذاته بمعنى
ان علمه بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة هو بعينه
العلم بالمعلول لانه اجمالا فذلك يقتضي ان يكون العلم بالعلة مع
المتضايفين المشهورين يعني لا علاقة يصح ان يجعل مصححة

وموجبه

وموجبه يكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى
التضايف المشهوري الذي بينهما وكونه موجبا
لذلك يقتضي ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين عين
مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا يكون
علما بالمتضايف الاخر وهو بعيد كما لا يخفى ولو سلم
انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول
لانهما متباينان والعلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون
سببا للعلم بالمتباين الاخر وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام
لجواز استلزام امر واحد امورا متكثرة وعلمه بذاته
على ما هي عليه اي على الاحوال التي ذاته على تلك الاحوال
في الواقع يمكن ان يقال انا في جملة اه اي لا يخفى ذلك من غير
حاجة الى كونه ذاته علة لها وفيه ما اشرنا اليه سابقا
فان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه
بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة
وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة وذلك لان
الحضور نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين
بل يكفي مع اعتبار قيد عالم بذاته من حيث هي هذا ذات
المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم والثاني اذا كانت
باعتبار في جانب المعلوم ويحاصل انه حضور الواجب عند نفسه
يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف

على اعتبار القيد محصوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف
على اعتبار القيد وقد انحرف ههنا بعض الناظرين وقال
ما شانا والتفسير بعدم الغيبة لا يجدي اي تفسير الحضور
بعدم الغيبة لا يجدي في عدم استلزامه المغايرة لان
عدم الغيبة ايضا نسبة كالحضور فيستلزم المغايرة اه
قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون
بمعنى ان غيبة الشيء عن الشيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء
هذه النسبة كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون
لاجل الوحدة وارتفاع الاثنينية ونظيره صدق
السالبة فانه كما يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول
عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع وعند الحكماء عبارة
عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وانما ذهبوا الى ذلك لانه عندهم ان القادر اذا صح عنه الفعل
والترك فهو اما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد
شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد
على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد حينئذ اولى من تركه
فكان بالايجاد يحصل له تلك الاولوية ويستكمل بها ولو
كان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاز الاشاعرة
وبعض المعتزلة بالالزام ان المختار بهذا المعنى لا يوجد
منه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل
يجوز ان يترجح احد مقدوريه على غيره من غير مرجح يدعوه اليه

وتمسكوا

وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان ورغيفي الجائع
وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات
التي تتصور بها الترجيح فيها وفرقوا بين الترجح بلا مرجح
وبين الترجيح بلا مرجح قالوا ترجح احد المثلين على الآخر
بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان واما الترجيح
من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال بل المؤثر اذا كان
مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء ولا يحتاج
تلك الارادة الى ارادة اخرى والا تسلسل ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجوده للعالم دائم الوقوع
وذلك لان مشية الفعل الذي هو الخير والجود لازمة
لذاته الذي هو الخير والجود المطلق كلزوم سائر
صفاته وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
اشارة الى دفع ما يتوهم من كونه تعالى قادرا بالمعنى المذكور
ينافي عدم صدق مقدم الشرطية الثانية لان صدق
الشرطية يكون بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها
ليس بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها
كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ودوام
الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
اشارة الى رد ما اورده المتكلمون عليهم من ان كونه
لازم الفعل وممتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب ذلك
كونه موجبا لما ان العاقل ما دام عاقلا يمتنع عنه كلما

اقرب الى فرعيته بقصد الغرض فيها اه قال الامام حجة الاسلام
ان هذا الحلوج بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كحرق
الانسان الما عند وقوعه على وجهه ويخرج عن الافعال
الطبيعية كما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ويكون عالما
بكون الفعل خيرا محضا والترك مستلزما لعدمه لان المقتضي
لقدرته هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته الى
ذاته وامتناع مدخلية الغير في شيء منها والمصحح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان
المقدورية فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت في
الكل وذلك لان نسبة الذات المقتضية للقدرة الى
جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لا ثبوت لها
اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها بوجه فلا يتصور
ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة
كما يقول به المعتزلة فاذا ثبت قدرته في بعض الممكنات
على ما يقتضيه كونه قادرا ثبت في الكل ولان الامكان
الذي هو علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات
فما من ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة فعلية
اما واجب لذاته او منته اليه دفعا للدور والتسلسل
وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار فيكون
قادرا على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكنات
الذي هو معلوله بلا واسطة فظ واما اقتداره على الممكن

الذی

الذي ينتهي اليه تعالى فلان اقتداره على علته اقتدار له عليه
فان وجوده وعدمه بوجود علته وعدمها فاذا كان
وجودها وعدمها مقدورين له تعالى كان وجوده وعدمه
ايضا مقدورين وهو ظ وينبغي ان يعلم ان بنا هذا
القول على كون جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى حادثا
فلا مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه بالايجاب
ثم يصدر عنه البعض الاخر بالاختيار انتهى وذلك لان
الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث
العالم ولان العجز عن البعض نقص ينفى عنه تعالى لو لم يكن
قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة
لعدم جواز صدور ذلك البعض عنه ايجابا لما مر من منافاته
حدوث العالم لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف
على اثبات شمول القدرة حاصله ان عدم توقف ارسال
الله تعالى الرسول على شمول قدرته لجميع المقدورات لا يكفي
لاثبات هذا المطلب بل لا بد في ذلك من علمنا بارسال
الرسول وهذا العلم لا يحصل الا بالعلم بكون قدرته شاملة
لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اعني تحصيل
العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على
اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة
كان اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل قطعا اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره دفع

لما يقال لئن اثبات كون المعجزة فعل الله لا يتوقف على اثبات
شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها فعل الله تعالى
ومقدوره ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعله تعالى
ومقدوره اي صادرا عنه بالاختيار لا يتأتى الا بعد
اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل مختص باثبات
كونها فعل الله ومقدوره ومجرد احتمال وجود ذلك
الدليل لا يجدي بل لا بد من تحققه والتثبت به وايضا نقول
ومقدوره الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله لا يكفي في
كونها تصديقا للرسول في دعوى رسالته بل لا بد في
ذلك من كونها مقدورا له صادرا عنه بالاختيار فان الافعال
الاضطرارية لا دلالة فيها على التصديق كما لا يخفى
خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى مريد لما امر به
من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور
والمعاصي والكفر الاول لئن الشرور والمعاصي غير مأمور بها
حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مأمورا به بل المأمور به
انما هو الخيرات والطاعات فلا يكون اي الشرور والمعاصي
مرادة له بل يكون مراده الخيرات والطاعات وذلك لان
الارادة اما مدلول الامر على ما زعمه بعض المعتزلة من ان
الامر هو ارادة الفعل او لازمه على ما ذهب اليه الآخرون
زعما منهم ان الامر بخلاف ما يريد سفه وعلى التقديرين
يلزم كون الخيرات والطاعات المأمور بهما مرادتين وكونهما

مرادتين

مرادتين يستلزم عدم كون الشرور والمعاصي مرادتين
ضرورة امتناع كون الضدين مرادتين معا وبما
قررنا هذا الكلام اندفع عنه ما اورد عليه من انه اراد
ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مأمورا بها
على عدم كونها مرادا بان الارادة اما مدلول الامر
فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر فوجب ان
يقول بدل قوله او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء
اللازم الذي هو الامر انتفاء الملزوم الذي هو الارادة
او يترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم والرضا هو الارادة اجيب عنه بان
الرضا هو ترك الاعتراض والله تعالى يريد الكفر للكافر
ويعترض عليه ويؤاخذه ويؤيد ان العبد لا يريد
الالام والامراض وليس بمأمور بارادتها بل هو مأمور
بترك الاعتراض عليها فالرضا يعني ترك الاعتراض غير الارادة
ومع قطع النظر عن ذلك اي عن تعميم خلق المعاصي
مصالح لاخر ولا قبح عقليين عندنا يعني ان ما يكون
خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها
عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه ح يكون خلق المعاصي
متصفا بالقبح في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار الشارع
اياه قبيحا ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا
ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول بكونهما عقليين

بل هما شرعيان عندنا حاصلان بامر الشرع ونهيه
اذ لا يجب عليه فعل شئ من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لا نعكس حالهما
قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكوراه وذلك
لانه لا شك ان الاتيان بما يرضاه الامر طاعة فلو كان
الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هو الاتيان
بما امر به المطاع لا ما اراده لزم ان يكون المطيع عاصيا
والعاصي مطيعا فان العبد في المثال المذكور مع انه
اتى بما يريده ويرضاه الامر وهو موجب كونه مطيعا
يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمامور به
ومع انه خالفه لعدم اتيانه بما امر به وهو موجب كونه
عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه
السيد ولا شك انه لو علم السلطان اه كما يلزم في المثال
المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا والعاصي مطيعا
يلزم ان لا يكون اعتذار السيد في صورة مخالفة العبد
امره اعتذارا صحيحا وذلك لان هذا الاعتذار مبني على
ان يكون مخالفة امره مخالفة لرضائه فلو علم السلطان
ان رضاه في المخالفة لاعتقد انه مطيع لسيده لا مخالف له
فلا يقبل له عذر ح لان السلطان يقول للسيد انه
لم يات بما امرته به لان رضاك في عدم اتيانه به ولكن
لنا ان يقال ان الامر ان كان حاصلا لنا في الامر مغايرا للارادة

وكفى

وكون الطاعة تحصل بما امر به المطاع لا تحصل بما اراده
لا يستلزم كون المطيع عاصيا ولا كون العاصي مطيعا
وذلك لان الامر نوعان احدهما تكويني تكوين ويحدث
به جميع الكائنات المامورة بالتكون والحدوث كقوله تعالى
انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وثانيهما تشريعي تدويني وهو الامر الذي كلف به
العباد بالايمان والطاعات وعليه مدار الثواب
والعقاب فيحصل الجواب عن الثالث لان الطاعة
هو الاتيان بما يوافق الامر التدويني والرضا
اعني ترك الاعتراض يترتب على هذا الامر دون
الامر التكويني اذا خالفه واما اذا وافقه كما في
المامورين بالايمان الاتين به فيترتب عليه الرضا
ايضا فح لا يلزم ان يكون الكافر والعاصي الاتيين
بالكفر والعصيان المامورين بها بالامر التكويني
مطيعين ولا يكون العبد في المثال المذكور مطيعا لعدم
اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب
عليه الرضا فتامل كما يقول به المعتزلة قالوا الكلام هو
اصوات وحروف غير قائمة بذاته بل يخلقه الله في غيره كاللوح
المحفوظ او جبرائيل عم او النبي عم او غير ذلك كشجرة
موسى عم ومعنى كونه متكلما خلقه وايجاده هذه
الاصوات والحروف في الغير لانه خلاف النصوص

واقعة في كونه متكلما وصرف تلك النصوص عن ظاهرها التي
هي قيام الكلام بذاته وحملها على كونه موجدا له في الغير
مما لا ضرورة فيه اذ يصح حملها على ظواهرها على ما سيأتي بيانه
للدلائل السمعية لان القران وكذا الحديث مملوء به
بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله بل كونه سميعا
بصيرا مما علم بالضرورة من دين محمد صلعم فلا حاجة الى
الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية
وليس راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات
فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد
بالبداهة بين الحالتين تمايزا فرقا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار
وكذا حال السمع واعترف بعدم الوقوف على
حقيقتهما اه فان ما ذكرنا انفا يدل على مغايرتهما للعلم
والارادة وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تأبى عن
حملها على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية
عن حملها على الكيفيتين الحاصلتين بالالتين المعروفتين
وعقولنا ناقصة قاصرة عند كشف حقيقتهما فلا بد لنا
من هذا الاعتراف وبما قررنا لم يبق مجال لما قيل
انه لما صرفا عن معناهما الحقيقيين والتقليل في
القدماء متهم فلو لم نحمل السمع والبصر على ما يقوله
الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات

قوله فان

فانا علمنا عرضا فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز
على ما في المواقف ومحدث ضرورة كون صفات الحوادث
محدثة وحاضرة ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا
ومستفادا من الغير وهو المبدأ المفيض للصور كلها
وعلمه سوى حدوثه ضرورة استلزام كونه حادثا كونه ناقصا
في الازل وكمل لاستلزام قصوره كونه ناقصا ايضا
وذاتي اي مستند الى ذاته لامتناع احتياجه في شيء
من صفات كماله الى غيره ولم يتعرض لكونه جوهرا او عرضا
لامتناع اتصافه بشيء من الجواهر والاعراض عند
المتكلمين فان الجوهر عندهم هو الحادث المتحيز
بالذات اي المشار اليه بالاشارة الحسية بانه هناك و
العرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات فكل منهما
يقتضي كون موضوعه متحيزا او مشارا اليه بالاشارة الحسية التي
هي من خواص الجسمانيات المنزهة عنها الواجب شانه
لما كان وجوب الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له
ماهية كلية وذلك لان كل ما هو من افراد الوجود والتعين جزئي
حقيقي فلو كان له ماهية كلية وكان كل منهما واحدا منها
عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا
وانه ضروري البطلان وقيل في بيان كل كلي اذا كان
تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعل اذا لم يتعدد
الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع فرد اخر

لا انتهى اقول لا يخفى كون هذا البحث منافيا لما جعله بيانا له
واعترافا بكونه نوعا ذا ماهية كلية وهو يقتضي ما ادعاه
الشارح فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم
الماهية المشتركة تعطل الدليل على ما ينبغي ان لو كان له هو
لكان هو مشاركا له في الماهية ومتمايزا عنه بخصوصية ما
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة
ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضي
فهو اما الوجوب فيلزم كون الممكن واجبا او الامكان
فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا من لوازم الماهية المشتركة
مع خصوصية بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية
والخصوصية التي بها امتاز الواجب عن الممكن المماثل له
وكذا الامكان بالنظر الى الممكن المماثل فيلزم كون الواجب
مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا معنى
للواجب الا ما يستلزم الوجوب ونقيضه والاول
هدم الاثبات الدليل في نفي المثل فان كون وجود الواجب
وتعينه عين ذاته يستلزم لنفي وجوب الوجود للذي
غير عارض للواجب غير مشترك بين اثنين اما الاول
فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال لا نسلم لزوم
ذلك لجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ في غير ارتباط
لانا نقول ان المراد بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية
بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاثنين

فقط

فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام ولا شك
في اللزوم المذكور اما الثاني والثالث فلامتناع
كون الواجب معلولا لغيره يعني لان المراد بالمجموع هنا هو
معروض الهيئة الاثنينية بدون الوصف فاحتياج هذا
المجموع الى العلة المستقلة لا يكون الا في ذاته وما عدا
اجزائه التي هي هذا وذاك فتاثير الفاعل في هذا المجموع
لا يتصور الا بتاثيره في هذا او في ذاك او فيهما معا فيلزم
كون الواجب معلولا لغيره قطعا وفي هذا التقرير علم ان
قوله فيما مر اشارة الى ان في هذا الوجه وعدم ظهوره
بدون ما مر من التمام لا الى ما زعم من منع لزوم كون الواجب
على التقدير معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة
هو المجموع لا اجزائه ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء
احتياج الجزء اليه ايضا فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين
او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى
نفسه سواء قلنا ان الجزء علة تامة للكل او لا انتهى ذلك
لانا نقول بان احتياج الكل انما ملزوم لاحتياج الجزء
مطلقا بل نقول ان احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء
المادية من غير اعتبار امر اخر معها اصلا في وجوده
الى الفاعل انما هو الاحتياج تلك الاجزاء كلها او بعضها
في الوجود اليه على ما يحكم به بديهة العقل الخ وقد
اشير اليه في الاثبات فان في قوله هو لو كان فيهما الهة الا الله

لقد نبهنا اشارة الى دليل عقلي على حصر الالهية فيه تعالى على ما يشعر
به الخ ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف
بمعنى كما انه يجوز ان يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان
التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواب كاف في
اثبات المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق فانا نقول
على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مراد احدهما او قال السيد الشريف
قدس سره في حاشيته على حكمة العين لا خفاء في امكان ارادة
احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للاخر
ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه
اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن
في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة
فان وقع يلزم احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين
او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال
انتهى ورد عليه ان اراد بقوله يمكن للاخر ارادة
سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت
ارادة الاول حركته من غير اشتراط ارادة الاول الحركة
وهو معنى العرفية فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع الا
رادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب
الاول عند ارادة الثاني سكونه وان اراد انه يمكن
ارادة الاخر سكونه بشرط ارادة الاولى حركته وهو
معنى المشروطة نختار انه لا يمكن للاخر ذلك قوله وهو

يوجب

يوجب عجزه قلنا ممنوع وانما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة
اعني السكون ممكنا وليس كذلك فان وجود الحركة
بشرط ارادة احد الواجبين لها واجب وعدمها اعني
السكون ممتنع وذلك مثل ان يقال هل يجوز تعلق ارادة
الواجب بعدم زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة
وجوده ام لا فان امكن يلزم امكان اجتماع النقيضين
والا يلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير التوحيد ايضا نعم
في وقت وجود زيد يجوز تعلق الارادة بعدمه بان
يزول ويتحقق العدم بدله كما هو الاصابه للثابت
وقت الكتابة انتهى اقول لا يخفى ان عدم امكان الارادة
سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب
عجز الاخر قطعا اذ لا مانع في ارادة السكون سوى كون
السكون ممتنعا بسبب تعلق الارادة الاولى بالحركة
فعدم امكان ارادة الاخر السكون انما نشأ من الاول
وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم
لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان
ارادته اياه عجزا له وبما ذكرنا اندفع ما يشكل بقوله
اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في
نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق ارادة الثاني بالسكون
مع ارادة الاول الحركة لا بعده حتى يقال انه امتنع السكون
بسبب ارادة الحركة بل يكون كل من التعلقين بالممكن

وما حصل بنظر الان ارادة الواحد احد الطرفين تخصيصه
بالوقوع دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا لان تينك
الارادتين متضادتان بالنسبة الى مريد واحد فلا يجتمعان
بخلافهما فهو مزيد تبين على ما لا يخفى وصرح به بعض المحققين
فالجواب انه لا يجب ان يكون قدرة كل منهما وارادته هذا اذا
اريد نفي تعدد الالهة عدم تكونهما على ما اشار اليه رح
بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الاية
هو انه لو تعدد الالهة ووجد الهان مستجمعان للشرائط
الالهية قدرة وارادة قادران على خلق العالم لم يكون
ولم يوجد العالم لانه لو وجد فلا يخلو اما ان يكون وجوده
بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرة واحد منهما
وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين
وعلى الاول يلزم توارد المؤثرين المستقلين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث
يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق وبما قررنا
ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل اخر وان تنزيل
الاية الى هذا الدليل فيأبى عنه قوله رح لفسدتا لان اللازم
على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد او عجز الواجبين عن التأثير بالاستقلال او عدم
خالقية احدهما وفي شيء منها لا يلزم فسادهما انتهى
وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اي وانما يلزم

عجز

عجز كل منهما لو اراد كل منهما الاستقلال والتفرد في ايجاد
العالم ولم يحصل اما لو كان كل منهما قادرا على الايجاد استقلالا
لكن لم يرد واحد منهما الاستقلال والتفرد بل اراد كل
منهما الاشتراك مع الاخر في الايجاد فلا يلزم العجز كما في
المثال المذكور وبما قررنا ظهر انه لا وجه لما قيل ان المراد
من قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال
لا فرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال
انتهى والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل
قوله رح بعد لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك
لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا بمعنى
ان تعلق ارادتهما بالاشتراك لا ينافي الا بتعلق ارادة
كل منهما بوجود العالم فتعلق ارادة كل منهما بوجوده ولئن
كان كافيا في حصول وجوده لزم اجتماع المؤثرين
التامين هما تعلقا الارادتين على معلول واحد هو
وجود العالم ولئن لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما
لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما التأثير في وجود العالم
وايجاده الا باشتراك الاخر ولا يتصور الزيادة والنقصان
في شيء منهما اي من القدرة والارادة وذلك لان كل منهما
امر وحداني غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار
المحل وهو ظ فلا يتصور في شيء منهما الزيادة والنقصان
اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور

الزيادة والنقصان في تعلقها ايضا بعين ما ذكر بخلاف
المثل في المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم
وتنقسم بانقسامه فلا يتصور الزيادة فيه والنقصان
قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
اي لا تعبدوا ما تنحتونه من الاصنام فانكم وما تعملونه
مخلوق الله تعالى فالله تعالى الخالق هو الحقيق بالمعبودية وان
لا يشرك بعبادته احدا وفي هذه الاية دلالة على ان
افعال العباد مخلوقة لله تعالى ان اردت الاطلاع عليها
فارجع الى ما كتبنا على تفسير العلامة البيضاوي
فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب وذلك لما تقرر عندهم
من ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا والا
لما حل فيه وانت تعلم ان الظهور غير الحلول فان الانسان
مثلا ظهر في حضوره جميع افراده ولم يحل في واحد منها
وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون للناس بصور البشر
ويكلمهم بلسانهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة
للتشكل بالاشكال المختلفة وظهور جبرائيل عليه السلام في صورة
دحية الكلبي من هذا القبيل وهذا قرينة على انهم
اي مجوزيهم حلوله تعالى في علي واولاده رضي الله عنهم بظهور
جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور
غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي
بل ارادوا به الظهور والاثبات منهم هذا التصحيح

كما لا يخفى

كما لا يخفى ما ان يتصف بنوع كمال يتعاقب افراده
من الازل الى الابد فلا يلزم الخلو عن الكمال المنتزع في
شيء من الاحوال وان الخلو عن كل فرد من افراده والاتصاف
بفرد آخر يعاقبه ولا يجامعه فانما هو لتحصيل كمالات
غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهو الكمال الحقيقي لا احادها
مع قصد تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه
لا ينفع مسبوقية الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منهما
كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بواحد يلزم
النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات
المتعاقبة في كل وقت وليس لا يمكن شيء منها مستمر وما
يرد الشيء من الكمال في الا يلزم النقص بانتفاء ذلك
الكمال في ذلك الوقت انتهى كما يتضح من ان مرادهم
من العموم النوعي ان لا يزول فرد من افراد ذلك النوع موجودا
بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد
لا ينافي ذلك اصلا لا يقال هذا الدليل هو ان صفة
الكمال لو كانت حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص
منزه عنه الواجب عالم مثل ايجاد العالم وخالقية زيد
اي من الاضافات التي يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما
ليس من صفات الكمال ويتوجه عليه ان يقال صح ان
لا يتصف به الواجب فان ما يتصف به لا بد ان يكون
من صفات الكمال لان هذا انما يتم اذا لم يكن صفة وكمال في وجودها

وهو لم بل هو مدعي ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف يتاتى
امتناع تجددها في ذاته وكون خلوه عنها نقصا على انه
يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون
عدم ايجاده في الازل نقصا لعدم امكانه وبقوله يمكن الى
ضعف هذا القول فان كونه وجود العالم ممتنعا في الازل
لا ينافي كون ايجاده اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية
بوجوده فيما لا يزال فيوجد فيه اذ لا يعقد رفا انما تؤثر
على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجوده في
وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشيخ في تعليقه
رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم وبما ذكرنا
ظهر ايضا ضعف قوله ان يخلو عنها في الازل كمال الظاهر
به استيثاره بو وتفرده بالقدم الزماني وذلك لان
استيثاره بو بالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا في الازل
عن صفة الايجاد لما ذكرنا من جواز تعلق ارادته في
الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني بوجود حادث
هذا وزعم بعض الناظرين ان حاصل قوله بل هو مدعي
ان يخلو عنها في الازل هو ان الوجود الازلي للاضافات
لا يستلزم قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاص
الواجب بالقدم الزماني المقتضي فلا يتصف بها الواجب
واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات
فلا ينافي به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس

زمانا

زمانا محدودا حتى يكون بعده زمان الحدوث فتعين
للحدوث اول معين بل معنى الازلي كما قرروا الزمان
الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك
الزمان يكون مبدأ زمان حدوث فكل زمان حدوث
قبل زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زيد في هذا
اليوم مثلا واتصف به الواجب في هذا اليوم لزم
النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا
اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه به
وهكذا فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا زمان
الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى
النقص بانتفاء الاضافات بعد حدوثها وقس عليه
حال الجواب الذي بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال
وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان وجوده
الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين
فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه
وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اذ لا دلالة لكلام
الشارح هنا على انه لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا
اصلا وقوله بل هو مدعي ان الخلو عنها في الازل كمال لا يدل
لذلك على ما ادعاه الناظر في الحاشية المتعلقة به واما ثانيا
فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه من جانب المبدأ
باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزماني

الغير المتناهي في جانب المبدأ والامكان كونه بهذا مستلزما
لكون العالم قديما وايضا قد صرح المحشي فيما سبق ان الازل
فوق الزمان فكيف يكون زمانا   وما يقال من ان ازلية
الامكان يستلزم امكان الازلية اه قيل في بيان هذا
الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر
الى ذاته من حيث هو لم يمتنع اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية   كما بسطناه في تعليقاتنا
وهو انه ان اراد بقوله لم يمتنع اتصافه بالوجود في شيء
منها ان ذاته لا تمنع في شيء من اجزائه الازل من
الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها
متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء
من اجزاء الازل عن الوجود فهو بعينه ازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو
الامكان الازلي وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود
في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا
بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع
فيه وهو مصادرة على المطلوب ثم لو سلم ان وجوده في كل
جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده

الازلي

الازلي ممكنا   لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا
اتحاد ولو فنيا فهما معدومان اه حاصله ان الاتحاد بين
الشيئين بان يصير زيد عمرا مثلا مع بقائهما معا محال
لانهما ان بقيا موجودين كما كان قبل الاتحاد فظاهر
انهما موجودان اثنان لا اتحاد في احدهما مع الآخر
وان فنيا معا فهما معدومان لا متحدان وان فني احدهما
وبقي الآخر فهو بقاء لواحد منهما وفناء للآخر فلا اتحاد بينهما
ايضا فان قلت تجوز ان يبقى ذاتاهما بصفة الوحدة
بعدما كانا اثنين فيقول فالباقي حقيقة هو الامر الموضوع
للوحدة والكثرة معا لان تشخصهما الوحدتين اذا لم تنعدم
كانت الكثرة منحفظة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه
محال لكنه رح في حاشيته للتجريد ان المدعى امتناع اتحاد
الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا
فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين
كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة لا كل واحد من
الوحدتين المعدومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هو الاولى
بديهية يكفي فيها تجريدها بتلخيص اطرافها   وهذا
ضروري فانا نعلم ضرورة انه لا تحصل من الانسان
والحجر الموضوع لجنسه حقيقة واحدة متحصلة.
او دعوى الاجتماع والانفصال بين الاجزاء المادية او دفع
لما يقال ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم

افتقار كل من الواجب والغير اللذين هما جزآن ماديان
في الصورة المفروضة الى الآخر وانفعاله عنه كما في
العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض
عليها صورها النوعية الملائمة لذلك الامتزاج والانفعال
فاندفع الايراد ووجه الدفع ان كلية هذه الدعوى
غير مسموعة فلا يتم في الصورة المفروضة وينبغي
ان يعلم ان كون الواجب مع كونه محلا للجزء الصوري
داخل في النحو الثاني من الاتحاد فانه انهم فرضا ان الواجب
شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما
حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل انه ان منع الانفعال
بين الاجزاء المادية بالتمثيل فكيف يمكن القول بعدم
انفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية
على المواليد تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال
بين الاجزاء المادية بالتمثيل مع تسليمه في المثال فليس
مما يخفى بعد ابطاله من احتمالات الاتحاد اذ الجوهر
هو الممكن المستغني عن المحل وهو المتحيز بالذات يشير
الى ان المراد بالجوهر ههنا احد هذين المعنيين على
ما ذهب اليه المتكلمون فكونه جوهرا بمعنى الغني عن
المحل لا يقدح في هذا لان المص رح في المواقف ويعني
بالمتحيز بالذات المشار اليه بالذات اشارة حسية
بانه هنا او هناك أجرد جعد قططا وفي القاموس

رجل

رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط اي
المسترسل وجعد قطط اي شديد الجعودة والشمط
محركة بياض شعر الرأس مخالط بسواده حبط الرجل
صوته من الثقل المتبعون لظواهر الكتاب والسنة
اما ظواهر الكتاب فكقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع
وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تع اليه يصعد الكلم
الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عم قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء
وقوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة
فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرهما ولا يخفى
انه ليس في هذا الفرق تمسك اصلا وذلك لان مراد
ذلك البعض بكون الفوق جهة الله ليس انه جهة
حقيقية بل اراد به ان له شرفية لكونه قبلة الدعاء
فاضافه اليه تع وقوله بكونه تع مختصا بجهة الفوق
الاشرفية لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون
الكعبة بيت الله ليس الا لشرفها وكونها قبلة الصلوة
لا لكونها بيتا له تع حقيقة وانت تعلم اذ بعد قيام
البرهان على انه تع عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز له
يعني ان كونه عالما بجميع المعلومات وكونه جاهلا بجملة
لا ينافي الا ان يتبدل ويتغير صفة الحقيقة التي
هي العلم مع ان تبدله وتغيره تع من صفاته الحقيقية

التي هي العلم مع ان تبدله وتغيره في صفاته الحقيقية
مما قام البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام
الحوادث بذاته تعالى فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل
ان العاصي ان افرط في عصيانه ولم يتب عنه ولم يعف
عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه
لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط اولها لا يستلزم
كذبا ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف
بليغ فهو الادراك التام بالانكشاف البليغ فلا ينافي
هذا ما سياتي من الجواب في احتجاج المنكرين بقوله لا تدركه
الابصار من ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول وخروج
الشعاع او الانطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين
بان جسما نورانيا وسموه شعاعا يخرج من الباصرة
وينتهي طرفه الى المبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين
بان صورة من المرئي تنطبع في الجليدية ثم في مجمع النورين
ثم في الحس المشترك اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق البصر
قوة يتمكن بها على ادراك ذاته من دون تلك الشرائط
كما هو المشهور من كون الله تعالى بصير البعيد المتفرقات(?)
وكون ابصاره هذا العبد به قال الامام حجة الاسلام
ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم
فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به

وكما

وكما يجوز ان يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان
يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية
وصورة جاز ان نرى كذلك من غير كيفية وصورة
والاخيران غير مبانا(?) اما الحدوث فلانه عبارة
عن المسبوقية بالعدم وهي امر اعتباري غير صالح للمتعلقية
الرؤية والا لكان حدوث الاجسام من المحسوسات فكان ان
الدليل واما الامكان فلانه عبارة عن سلب ضرورة
الوجود والعدم فظاهر ان السلب غير صالح لمتعلقية
الرؤية بناء على مذهب الشيخ مع ان هذه الطريقة
المبنية على اشتراك الوجود وطريقته فالاتحاد
بينهما بحسب الصدق اي بحسب ما صدق عليه وليس
في الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الموجود
وليس هناك امر اخر مسمى بالوجود قائم بها كقيام السواد
بالجسم واما ذهابه الى كون الوجود مشتركا لفظيا
فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر مذهبه لا باعتبار
تصريحه به على ما اشار اليه الشارح بقوله كما هو المشهور
وهذا التاويل في غاية البعد لعدم دلالة لفظ الشيء
وهو وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومعنى هذا يستلزم
كونها جميع الصفات الاشتراكية كالحدوث وغيره عينه
ولم يقل به الشيخ وفيه نظر وما قيل لعل وجه النظر
هو ان النظر الموصول بالى هو بمعنى الانتظار ايضا كما في

قال ان في وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح
وفي قوله وشعث ينظرون الى بلال كما ينظر الظماء
حيا الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش ينظرون
مطر الغمام فوجب النظر المشبه على الانتظار ليصح
التشبيه ووجه الدفع هو انه يجوز ان يحمل النظر
الموصول بالى في هذين المثالين على الرؤية بان
يقال في الاول وجوه الناظرات الى جهة اسمه
وهي العلو في العرف ولذا يرفع الايدي اليها في الدعاء
او يقال ان المراد ناظرات الى اثار رايه من الضرب
والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلهم الله تعالى
لنصرة المؤمنين يوم بدر ويقال في الثاني ان المعنى
انهم يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبون ويشتاقون
اليه وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت ودفع ثالثا
ان الى في الاية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة
واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية
نعمة ربها منتظرة او لما يقال ان الى ههنا بمعنى عند
ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار
غم ولذا قيل ان الانتظار الموت الاحمر وهو لا يناسب
سياق الاية لانها وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام
وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى
فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه

لا في الانتظار المؤدي الى غم وشدة وهو يستلزم لجوازه
اي وقوع الرؤية او الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع
وصحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع
عليه فهذا الاجماع كما يبطل قول النافين للوقوع يبطل
قول النافين لجوازه وصحته الخ ان هذه القضية
وهو قوله لا تدركه الابصار رفع للايجاب الكلي وذلك
لان قوله تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه
جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها
ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية ولا اقل من احتمال
الاية لهذا المعنى اه يعني ان الاية وان لم تكن دالة
على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست
دالة على السلب الكلي دلالة قطعية لاحتمالها رفع
الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعنى
فيها اولا العموم ثم ورد النفي عليه وهي مع هذا
الاحتمال لا تكون حجة علينا لان ابصار الكفار يدركه
اجماعا وقوله لموسى عم لن تراني يا موسى ليس
للتأبيد الا اشارة الى احتجاج اخر للمنكرين والى رده
اما الاحتجاج فهو ان لن في قوله لن تراني يا موسى
للتأبيد فاذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا
اما الرد فهو ان لن فيه ليس للتأبيد بل هو للنفي المؤكد
في المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا فكل ما بين مراد

وما كان ليس يكابر ليس بمراد وفيه اشارة الى انه كما ان
هذا المأثور يدل على انه تعالى مريد للكائنات كذلك يدل
على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له فان الجملة الاولى تنعكس
اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة قيدوا المأثور
بافعاله تعالى واولوه بان معناه عندهم ان ما شاء الله
من افعاله كان وما لم يشأ منها لم يكن ويرد هذا التقييد
اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق
هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم
كانوا يوردون كلامهم هذا في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء
شأنه تعالى بما مر ان عند قوله لا خالق سواه وقوله قادر
على جميع الممكنات وقوله مريد لجميع الكائنات لانا نعلم
اجمالا ان جميع افعاله اي سواء كان فعل ايجاد او فعل
ترك تتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته
التي له تعالى في فعله وذلك لانه الحكيم الخبير فلا يكون شيء
من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد
جميع افعاله تتضمن الحكمة فيكون ترك احد منها اي
واحد كان مخلا بالحكمة فيكون جميعها واجبا عليه تعالى ولم يلزمه
احد على الالتزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني
ان وجوب ما تركه مخل بالحكمة عليه انما يتأتى
اذا كان التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولازما له
وليس كذلك بل هو المتنازع فيه كيف ولو كان كذلك

لا يشجع

لا يشجع ان يسأل عن بعض ما يفعل مع انه لا يشجع
لذلك بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذ له التصرف في ملكه
كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لان فعلهم تصرف
في ملك الغير واثبت خبيرا بانه فرع على كون افعاله معللة
بالاغراض وذلك لان كون ترك اللطف موجبا للنقض في
التكليف انما يتأتى اذا كان التكليف منه تعالى للمكلف لاجل
غرض وباعث له تعالى وهو نيل المكلف الثواب ومن ان ذلك مسلكهم
لكونه متكفلا بغيره وهو ذلك الغرض وما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من اللطف لم ذلك
اي مما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية فيكون
الدليل اخص من المدعى ولا يخفى ان مرادهم الاصلح
بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل
دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير
المبتلى بالالام والاسقام ولا ابقاء الابليس طول
الزمان واقداره على الاضلال وذلك لان مرادهم
بالاصلح الذي اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة الى نظام
العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور
وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان اصلح
بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين
بالنسبة الى الكافر والشيطان ووجه الدفع هو انه لو
كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو كل لما كان

لسوال الاشعري العارف بمراده من وجه وكذا الجواب
الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى بكتته كما لا يخفى
واجيب بان غايته ما يلزم من هذا الاستدلال او غايته ما
يلزم من ايعاده انه من يرتكب الكبيرة بالعقاب عدم
وقوع الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون
عقابه من يرتكب الكبيرة واجبا عليه والكلام في هذا الوجوب
دون عدم ذلك الوقوع واعترض عليه الشريف
العلامة بانه ح اي حين عدم وجوب العقاب
عليه تع سواء اوعده او اخبر عنه يلزم جوازهما
اي جواز الخلف والكذب على الله تع وذلك لان عدم
وجوب العقاب عليه جواز لعدم وقوع العقاب منه
وهو مستلزم لجواز خلف ايعاده وعدم مطابقة
اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام
اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه
اي فرق بين استحالة وقوع خلف ما اوعده عن ايعاده
وبين ان يكون ما اوعده واجبا عليه فيجوز ان يتحقق
الاول دون الثاني كما انه تحقق استحالة ايجاد الممتنع
في حقه تع ولم يتحقق حرمة ايجاده في حقه بل تحقق
ان الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والكراهة
والاباحة متوقفة على القدرة وكون الواجب
والحرام ونحوهما من الافعال الاختيارية وما نحن فيه

ليس منها

ليس منها على مقتضى هذا الدليل حيث قال والاصل في هذا
ان الله يجوز ان يخلف الوعيد اه قال الامام في رده ان هذا
القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام
الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على
الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا لان العقلاء
اجمعوا على انه تع منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب
على الله في الوعيد لاجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم بكرم
فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز
الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف ايضا
في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في الوعيد
لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى
الطعن في القران وكل الشريعة انتهى بلفظه
والوعيد حقه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم
ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الاية
دلت على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها
انه تع يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده
جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى
وقال الامام وهذا ضعيف لانه ثبت بهذه الاية
ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الايات
انه تع يوصل الجزاء الى المستحقين قال تع من يعمل سوءا
يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال تع

سمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الاية انه يوصل
اليهم هذا الجزاء وهو قوله تعالى واعد لهم عذابا عظيما فان قيل
بيان لهذا الجزاء وهو حاصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق
كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل
لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى فيمكن ان يقال تخصيصا
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة
اي يمكن ان يفرز الذنب المغفور عن عمومات الوعيد
بان يقال انه داخل في عمومات الوعد من الايات الدالة
على جواز كونه مغفورا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم
وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان
المذنب المغفور خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم
من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد وهو ظاهر
كما لا يلزم ذلك على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد
فلا يلزم تبدل القول ولا الكذب اصلا اللهم الا
ان يحمل ايات الوعيد على الاستحقاق ما اوعد به لا على
وقوعه على ما صرح به يحيى بن معاذ وعلى ما حكى القفال
في تفسيره لكلام ولعل رجحان تقوله اللهم الا لضعف
هذا المحمل كما نقلنا عن الامام انفا فانه يثبت بسائر
الايات انه يوصل الجزاء الى المستحقين من غير وجوب

علمه

علمه ولا استحقاق من العبد يشير الى رد ما استدل به المعتزلة
على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله وهو ان
العبد المطيع استحق بطاعة الثواب فهو مستحق
للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو
ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاثابة
به واجبا ووجه الرد ظ وكيف لا يكون كذلك اي
وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا باستحقاق العبد
والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر من العبد من الطاعات
انما هو صادر عن الله تعالى حقيقة ومخلوق له فكيف
يستحق العبد بذلك الثواب عليه تعالى على انا لو فرضنا
صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد
الثواب والعوض على راي المعتزلة وذلك لان
شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عندهم
ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من
العبد لا يفي بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجمة
فضلا عن ان يزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب
والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعم الملك
الوهاب عليه لا يحصى بتحريك انملته فكيف يحكم العقل
بايجابه الثواب استحقاقه اياه والله هو احكم الحكمين
فلا يتصور في حقه ان يضع شيئا ما في غير موضعه لحكم حاكم
واعلم العالمين فلا يتصور منه ذلك الوضع جهلا بموضعه

واقدر القادرين فلا يتصور ذلك منه بالعجز عن وضعه
في موضعه وانه هو اجل من ان ينفعل من شيء ويستكمل
بشيء فلا يكون فعله معللا بالاغراض ينبغي ان يكون فعله
معللا بالغرض يستلزم كونه منفعلا عن غيره الذي
هو ذلك الغرض اما الاول فلان كونه فاعلا اذا كان
بذلك الغرض كان ذلك الغرض مؤثرا في حد ذاته هو
بجعله فاعلا وهو ظاهر واما الثاني فلان فعله هو لو كان
لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا
لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ومما ينبغي ان يعلم
في هذا المقام هو ان كل حكمة ومصلحة تترتب على
فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته
وفائدة من انها تترتب عليه فالغاية والفائدة
متحدتان ذاتا مختلفتان اعتبارا ويعمان الافعال
الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام
الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له فالغرض والعلة
الغائية مختلفان اعتبارا ايضا وقد يخالف الغرض
فائدة الفعل كما اذا خطأ في اعتقاده وان كانت
معلومة له تع فمما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة
له قبل خلقه ما هي منافع له لا يتأتى الا بكونها عللا
غائية وباعثة له على الخلق فان هذا التقدم العلمي
شان العلل الغائية هذا مما علم فيما سبق فانه

هو

هو الحاكم على الاطلاق لقوله سبحانه له الحكم الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة
كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة
صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن
اتصف به الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وان ماخذهما العقل
اي هما امران يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع
ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل
هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ
الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد
ابيض واسود بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا هذا
في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله سبحانه
اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب
والعقاب على افعاله وذلك لان ما ليس فعلا اختياريا
لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا وتعلقه

اراد باحدهما الاشتمال على الاخر بالفعل او فلا يكون
شيء منهما مغنيا عن الاخر فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة
اليه للعلم به مما سبق يشير الى ان قوله غير متبعض ولا
متجز مغن عن قوله ولا نهاية له كما ان قوله ولا حد له
على الاحتمال الثاني مغن عنه كل واحد من صفاته نصه
اشارة الى دفع ما يتراءى من ظاهر العبارة من المراد
اتحاد الصفات بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية
ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كلهم خلاف الواقع
وجه الدفع ظاهر والاول فيه لاستلزامه التسلسل في ذلك
لان القدرة تكون حينئذ مستندة الى القادر فيكون قبلها
قدرة اخرى وكذا القدرة على القدرة على القدرة
وهكذا الى غير النهاية ومنه ظهر ان القدرة اذا كانت
واحدة لا يجوز ح ان يكون مستندة الى القادر ايضا
لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء بخلاف
ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى الموجب على
ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب
الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة
المتكثرة لا يقال فح يجوز ان يكون القدرة متكثرة
مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه بالايجاب
لانا نقول يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه
قادرا لصدور عنه الاشياء بالاختيار ولا يبقى حاجة الى

القدرة

القدرة المتكثرة كما لا يخفى وقد عرفت ان استناد
القديم الى القادر جائز الظاهر ان فيه اشارة الى ما سبق
منه لهم من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
لا ينافي الاختيار فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد
لا يمكن تجاوزه فيكفي عدم تناهي المقدورات بالقوة
لا بالفعل فان الموجود منها في كل حد من الحدود والواصلة
اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قلت
لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي لا حاجة في تعلق
القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى التشبث
بكون القدرة غير متناهية بمعنى لا ينقطع حتى يكون
عدم تناهي تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يمكن ان
يقال ان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح
منه فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح لمقدوريتها
هو الامكان المشترك بينها والمقتضي لقدرته هو
ذاته المتعالية عن الاتصاف بالعجز فيكون جميع
الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فيكون تعلقاتها
غير متناهية بالفعل وان لم يمكن اجتماع جميع الممكنات
في الوجود ولا خارجي مقدورا له بناء على استحالة وجود
الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة كانت او غير
مترتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة وعدم اقتداره
على الامور المستحيلة قيل وكتب على ما ذكره انه لا يكون

عدد التعلقات ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية
يعني لا يتعلق لان القدرة على ما ذكره تعلقت بطرفي
الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور وجودا
وعدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة فالمؤثر
في الحقيقة هو الارادة لان القدرة وتعلقها على طرفي
الممكن على السواء فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا
القول أظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا فلان
متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات
الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون العدم
صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود واما ثانيا فعلى
ما يظهر بادنى توجه واما ثالثا فلان الفاعل المؤثر
في الافعال الغير الاختيارية ليس الا الذات الموجب
لا صفة من صفاته وجميعها متعلق الارادة دفعة
واحدة فيكون تعلقات الارادة ايضا غير متناهية
بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية
الى المصير الى ان يراد بعدم التناهي عدم الوقوف
عند حد حتى لا يكون عدم تناهي التعلقات بالفعل بل
يكون بالقوة بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية
وهي انه احد المقدارين المتباينين عند الآخر
كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها
ما شاء الله كان فلم لاحد ان ينقص عن مخلوقاته

شيئا

شيئا وما لم يشأ لم يكن فلم لا يجوز ان يزيد على مخلوقاته
شيئا وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات
المختلفة لعله يشير الى رد ما ذهب اليه الحكماء من انها
عقول مجردة لا الى تعريفها ولا يصدق على الجن
فانه جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما
هو المشهور واجنحة مثنى وثلث ورباع
مقتبس من قوله تع جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة
مثنى وثلث ورباع وقوله تع لا يعصون الله ما
امرهم الاية هذا يدل على كونهم معصومين كما ان قوله تع
يسبحون الليل والنهار لا يفترون يدل على ذلك
اذ يعلم منه انهم لا يعصون الله والا لحصل لهم الفتور
في التسبيح ولما يصدر عنهم في قصة ادم عم من
قولهم أتجعل فيها الاية اشارة الى رد الاستدلال
المنافي لعصمتهم فانهم استدلوا بقوله تع أتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك و
نقدس لك على نفي عصمتهم فان فيه وجوها من المعصية
الاول غيبتهم لمن جعل الله خليفة بذكر مثالبه والثاني
عجبهم وتزكية نفوسهم بذكر مناقبها والثالث نسبتهم
الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله
مع ارادته تع انشاء ادم ان يطلع اعدائهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تع ولا تقف ما

ليس لك علم والرابع انكارهم على الله تعالى فيما يفعل وهو
من اعظم المعاصي ووجه رد كلها ظاهر واما ابليس
فالاكثرون ان ماده اشارة الى رد استدلال آخر
لنا في عصمتهم وهو ان ابليس عصى بترك السجود
حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل
استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس ورد بدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم تناوله وان لم يسجد لادم
ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه
الجواب عنه ايضا ظ وما اشتهر في قصة هاروت
وماروت اشارة الى رد استدلال آخر لهم وهو ان
هاروت وماروت كانا ملكين ببابل يعلمان الناس
السحر ووجه الرد على ما في بعض الكتب هو منع
ارتكابهما السحر والعمل به واعتقاد تاثيره بل انزل
الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به
واعتقد تاثيره فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه لتوقاه
ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس
ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا
اي لا تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فان ذلك
كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما في
معاتبة الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب

منها

منها الكبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد السحر او عمل به
ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام تعالى دفع لما يقال
انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان
اثباته به موقوف على ثبوت نبوتهم وثبوت نبوتهم
يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام التي يبلغونها الى
الخلق وعلى تصديق الله تعالى اياهم ولا يتأتى ذلك الا بان
يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين
في ما يدعونه والاخبار كلام خاص فاثبات الكلام باجماع
الانبياء واخبارهم بذلك مشتمل على الدور ووجه
الدفع منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله
اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان
يخلق الله فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقهم
في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه
الدعوى لجواز ان يخلق الله تعالى المعجزة على ايديهم
فيثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت
الكلام ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي يعني ان ما ليس قائما
بالله او قلب ولا حالا في مصحف او لوح انما هو
الكلام النفسي وكذا ما ليس كذلك لكنه يمكن منع
من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان او قلب ومصحف

وفي اطلاق القول بحدوثه مع ان اللفظي منه حادث
وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف واللوح
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول
والاطلاق الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك
والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التي التزمها
الحنابلة يعني ان ما ذهب اليه الحنابلة من كون الاصوات
والحروف المتعاقبة المسبوقة وجود بعضها بانقضاء
بعض قديمة ضروري البطلان وان ما ذهب اليه
الكرامية من كون كلامه تعالى صفة له ومؤلفا من الاصوات
والحروف الحادثة القائمة بذاته مخالف لما تقتضيه الدليل
من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى علي ما مر ذهبوا الى
ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف وذلك لانهم منكرون
للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري فقد ارتعم من
ارتكاب ما هو اشنع من مخالفة العرف واللغة الجاهم
الى هذا المذهب فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد المعنى الثاني اي فوجب ان يحمل قوله الكلام النفسي
على انه اراد بالمعنى الثاني وهو القائم بالغير لا ما فهمه
الاصحاب من ان مراده به مدلول اللفظ وحده النفسي
عند الشيخ امر شامل للفظ القائم به الالتفات تعالى
ومدلوله القائم به ايضا فجوابه انا ذلك الترتيب
انما هو في اللفظ لعدم مساعدة الالة هذا بدل

علي

على ان الشيخ يمنع صغرى العكس القائل بان كلامه تعالى
مركب من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة
فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه
لما قيل انه لا ينفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي
الا ازدياد المؤنة لان التدافع المذكور في شبهتي
القياسين باق بالنسبة الى الكلام اللفظي وكان
الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني
لا صغراه كالحنابلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي
في مقام الاستخلاص عن الشبهة المذكورة لكان له
وجه واما التزام امر في وجوده ايراد لا يندفع به ومع
ذلك هو في نفسه محل تردد وتامل بحسب الاستدلال
عليه والخصم لا يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله
انتهى يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة اقول الشيخ لا يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز
ان يعرض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة في
اللفظ دفعة كما في خروج الحدقة النغر المتحد عن
حدقته لا بصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة
فانها في نفسها سيالة وغير قارة وهذه الصفة
وهي صفة التكلم القائمة بذاته تعالى قديمة وتلك الكلمات
المترتبة اي الموضوعة بعضها فوق بعض بحسب وجودها
العلمي قديمة ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات

باعتبار وجودها في علمه تعالى كلام نفسي له تعالى وقائم به تعالى
وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي وحادث ومعنى
كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وهي الصفة التي
بها يؤلف الله تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة
مغايرة لصفة العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ومتعلق
علمه به ولم يتعلق به هذه الصفة وكما ان علمه تعالى واحد محيط
بجميع المعلومات كذلك كلامه ايضا واحد مشتمل على اقسام
من الكتب والصحف والكلمات المختلفة والاخبارات
والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه
متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة
الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال
في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال
وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح
في بعض تصانيفه مما يتوجه عليه ما قيل ان تلك الصفة
اهي من الصفات المعلومة الثبوت او صفة اخرى
فتزيد الصفات وايضا القول بان كلام الله هو الكلمات
التي رتبها الله في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء
في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب
الوجود العلمي وهذا دعى انه فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي
حتى لا يلزم وجود ما لا تناهي في علمه انتهى ووجه

عدم

عدم توجه الاول ظ واما وجه عدم توجه الثاني فهو ان
كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار
ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي
بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على
بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة
وغيرها كذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه واحد
محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل
على اقسامه بل الكلمات مطلقا كسائر الممكنات
ازلية بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي
لها عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما مر في تحقيق
علمه وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي
للكلام اللفظي هو الكلام النفسي ويوصف الواجب به
لكان لكل من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب
به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى مثل ما يلزم على
مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وذلك
لان الكلمات المترتبة في علمه قائمة بذاته باعتبار وجودها
العلمي وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع بداهة تعاقبها وذلك لما قلنا من انه لا تعاقب
بين الكلمات المترتبة في الوجود العلمي وعلى
ما هو ظ كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ و
الحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك

لما قلنا من كون كلامه هو الكلمات المترتبة في العلم
وعلى ما اول به النص كلام الشيخ من ان الاصوات
مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من
غير ترتيب وذلك لما قلنا في كون قيام الكلمات
التي هي كلامه النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى
بها فان المتحدى به حينئذ يكون كلام الله تعالى اي حين
جعل كلامه تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله في علمه
الازلي يكون المتحدى بكلامه وهو السور والآيات
التي تحدى به النبي صلعم كلام الله تعالى حقيقة ضرورة
كونها كلمات مرتبة له تعالى في علمه الازلي وان كانت حين
التحدي موجودة في الخارج وكان التحدي وطلب
المعارضة باعتبار هذا الوجود الذي صارت بحسبه
كلاما لفظيا بخلاف ما زعمه متقدمي الاشاعرة فان
المتحدى به على زعمهم لا يكون كلام الله تعالى حقيقة
بل يكون اطلاق الكلام عليه على سبيل المجاز لدلالته
على الكلام الحقيقي يكون كانكار كون ما بين
اوراق ديوان الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه
فكذا كون ما بين دفتي المصحف كلام الله معلوم
قطعا فيكون انكار كونه كلام الله تعالى كفرا فان
انكار كونه كلام الله تعالى بالحقيقة لكون الكلمات
المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحد معها

بالذات

بالذات الا انه جعل موجودا بالوجود اللفظي بعد كونه
موجودا بالوجود العلمي وهذا القدر لا يخرج
عن كونه كلاما له تعالى حقيقة وليس الكلام في ان
الاعلام الموضوعة في اللغات كاسم خدا ويزدان
وتنكري فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى من غير ورود
اذن الشرع بهذا الاطلاق ماخوذ من العقال
وهو الحبل الذي يشد به وظيف البعير بذراعه
فكانه عقل له شيء اي حبس وشدد ويشكل
ذلك بلفظ خدا وتنكري فانهما يطلقان عليه تعالى على
طريقة التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد
فيها اذن الشرع في اطلاقهما عليه تعالى معناه خداوند
فيكون اطلاقه عليه على طريق التوصيف فهو جائز
لانه مما علم اتصافه به اذ هو الذي يجب اعتقاده
ويكفر من انكره فهو اللائق بان يورد في علم الكلام
ويبحث عن احواله بخلاف المعاد الروحاني الذي هو بقاء
النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها بالملذات
العقلية وتالمها بالالام النفسانية فانه وان كان
حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكفر من انكره
فلا يلائم ان يورد فيه ملائمة ايراد الجسماني بل هو
في المسائل الحكمية ولذا اثبته الحكماء وبحثوا عن احواله
كقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا

هو خصيم مبين الاية لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله
قل يحييها الذي انشاها اول مرة قطعا لعرق الشك بل
وقلعا له بالكلية اذ لا يتاتى بهذا القلع والقطع
الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القطع المذكور
نقل الحديث ايضا فان النفوس الناطقة على هذا
التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بقدم
الانواع المتوالدة دون اشخاصها ولا يتصور ذلك
الا بكون اشخاصها غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس
الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية
غير متناهية ولكن ب لج في الحدوث والموضوع
والزمان اي ولكن ب المماثل لج المتحد معه في
الماهية ولوازمها مشاركا موافقا له في جميع العوارض
واللواحق التي يمكن اشتراكهما وموافقتهما فيها من
الحدوث والموضوع والزمان وغيرها فلا يتم تميزه عن
ج اذ اي فعلى هذا الغرض لا يتميز ب عن ج بان يكون
المعاد هو ب لا ج فان نسبة ا على هذا الغرض
الى امرين هما ب و ج المتشابهان من كل وجه اي
في الماهية ولوازمها وجميع اللواحق الممكنة العروض
لهما معا ولا تغاير بينهما في هذا الغرض الا في النسبة
التي نتنظر ونتردد في انه هل يمكن ان يختلف تلك
النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا

ويكون

ويكون اولى له من الاخر او لا يختلف بل يكونان
متشابهين في تلك النسبة ايضا فيصح ح كون كل منهما
معادا او محدثا جديدا لكن اذا لم يختلفا في الماهية
ولوازمها وعوارضها على ما هو المفروض فلا يمكن ان
يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فتتعين
هذه النسبة واخذ المعاد في بيان نفسه اي هذا المعاد
او ليس الكلام الا فيه فانه لا تفاوت بين ب و ج
في هذا الغرض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور
اختلافهما في هذه النسبة اصلا بل يقول الخصم انما
يكون لهم وذلك لان المكتسبة المصححة لهذا الكون بين
او ج ليس باقل مما هو بين ا و ب بل اذا صح
مذهب من يقول الى قوله امكن ان يقال بالاعادة
وذلك لان الذات المعينة التي يقال العود لها
باقية ومتحفظة حتى في حال العدم فاذا صارت
موجودة بعد كونها معدومة يكون معروض الوجود
في الوقتين امرا واحدا لحفاظ وحدته ولم يجعل
للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة على ما هو التحقيق
فان العدم عبارة عن نفي الذات فيكون المعدوم
في الخارج مسلوبا عن نفسه ما دام معدوما فيصدق
على الاشياء المعدوم في الخارج انه ليس بشيء
وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع

في الخارج واذا كان الاثنينية بها الوجود والعدم
يوجبان كون الموضوع لهما اعني معروضهما مع كل
واحد منهما غير نفسه مع الاخر وذلك لكون العدم
عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال طريانه
فان استمر موجودا واحدا وذلك بان يستمر
ذاته وجوده او ذاته ثابتة واحدة وذلك بان يستمر
ذاته فقط كان ذلك الشيء المستمر باعتبار الموضوع
الواحد القائم الثابت من جهة الوجود والذات شيئا
واحدا ويكون له جهتان من الوحدة وحدة الذات
والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي
الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني
الوجود والعدم شيئين اثنين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة بقيت الاثنينية الصرفة
وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم
لا في الذات ولا في الوجود فلا يكون بينهما جهة وحدة
اصلا فتنحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود يعني اذا ان
لم تنحفظ وحدته في نفس الامر بحسب الخارج فلا تنحفظ
في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لان الذي حصل في
الذهن عند المحققين انما هو ماهيات الاشياء بانفسها
لا اشباحها وامثالها وبهذا القدر كاف في صحة الاعادة
ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة

بالمشخصات

بالمشخصات الذهنية حاصله ان حصول الاشياء
بانفسها في الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين
الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن و
ذلك لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة
ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات الخارجية
ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث
انها كذلك في الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث
انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي صارت بها
موجودة ومتشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية
مع الوجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجرد كل منهما
عما عرضه وتشخصه فلا يكون ثم وحدة الهوية
الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب
وجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين
الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل
يكون عينه اذا جردا عن جميع عوارضهما المشخصة
فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا اندفع ما اورد
عليه من ان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا
محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد عين الخارجي
لا ينافي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن
وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فليتامل ثم قال

بهذا المورد بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب
مثلا في الخارج هو ما كان في الخارج يستدعي حفظ
الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن
محفوظة نعم يحفظ في الذهن انما ينفع العلم بانه
ب كان او ما كان ب كان في الخارج فلا يدفعه
من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى اقول
وانت خبير بانه اذا سلم انحفاظ الذات الموجودة
في الخارج في نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية
هذا القدر في بقاء الذات وانحفاظها في صحة الاعادة
وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها بحسب الخارج
فان المنافي لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة
في كلا الوجودين لا الاثنينية الصرفة في الوجود
الخارجي فتامل وايضا كما ان المعدوم موجود
في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه على ان
كون هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر
بحسب وجوده الذهني يصحح كونه معادا بحدوث
الموجود الخارجي فانه كما ان هذا المعدوم وهو ا
موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض وهو
ح موجود فيه ضرورة كون جميع الحوادث موجودة
في الاذهان العالية قبل حدوثها فنسبة الموجود
الخارجي الذي هو ب الى المعدوم السابق الوجود

الذي

الذي هو ا ولا ح نسبته الى المبدأ المفروض الذي هو ج
لغرض كون ا وج متساويين في الماهية ولوازمها
وفي الوجود الذهني ايضا فكما يجوز في ج ان يكون
ب معادا كذلك يجوز ايضا ان يكون مبدأ ومستأنفا
فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبتدأ ومستأنفا
هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما يظهر بعد التأمل
ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا او
تفصيله ان معنى تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدمه
عليه تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشيء
الاول متقدما على وجود الشيء الثاني في الخارج ذاتا او زمانا فنقول
لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه بعدية زمانية
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم
لزم تخلل العدم بين الوجود الخارجي ونفسه فان اعادة
المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم ثم يوجد بالوجود
الذي كان له سابقا فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان
اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل العدم
بين الوجود الخارجي ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا
بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو مستلزم لتقدم ذلك
الوجود على نفسه بالزمان واما بطلان اللازم فلان
تقدم الشيء على نفسه بعدية زمانية بمنزلة تقدمه على نفسه تقدما
ذاتيا فيما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول

من غير فرق بين هاتين الحكمين منه فكما يصح منه الحكم الثاني على
ما في صورة الدود يصح منه الحكم الاول على ما في نحن فيه
وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون مثله تناسخا
مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة الغريزية
بعض اجزائه وورود البدل منه بما يغتذي به وايضا
قد يسقط بعض اعضائه فيتبدل الشكل والاجتماع
لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه انه
فان زيدا مثلا شخص واحد اذا اريد بزيد ما يطلق
عليه في العرف انه زيد وهو الهيكل المحسوس والتحقيق
ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس الناطقة بهذا الهيكل
ومثله ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح
في الوحدة بحسب العرف يشكل ان تلك الاجزاء
المتبدلة التي اكتسب بعضها الطاعات والمعاصي
من اول زمان التكليف الى اخر العمر في مراتب نمو البدن
اما ان تحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب
فهو مناف لكون المحشور ما هو المبدأ كما لا يخفى واما
ان تحشر بعضها وهو ما كان البدن مؤلفا منه عند
الموت فهو مخالف لما يقتضيه الحكمة قال بعض من ارباب
الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما كان فيهم من
ارواح القوى الانسانية والصفات الروحانية و
تتوفر في شأنهم صور الاحوال المزاجية بحاصلة لصور اذهانهم

واذهانهم

واذهانهم والتي تترتب عليها افعالهم في دار الدنيا
واحوالهم وينضم الى صورهم ما تحلل من اجزائهم
البدنية في هذه النشأة فان كل ما تحلل من ابدانهم
يعاد اليهم ويجمع لديهم بصورة ما فاتهم عقدا وعلما
وعملا وحالا ويقتضيه ذلك الجمع والتركيب الذي
يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس
فان اكثرهم قواهم المزاجية والصفات الطبيعية وما تحلل
من ابدانهم تنقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة
صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة
السعداء فالباطن ههنا مطلقا والظاهر مقيد والامر هناك
بالعكس فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية اشارة
الى ما يتوهم بعض معاصريه من ان كون المعاد الجسماني
مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل
المشتركة بين الكلام والحكمة كما صرح به الشيخ في الشفاء
حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد اغنانا الشرع
عن الغرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه سقوط
هذا التوهم ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان
اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة
ونظير هذا المنقول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا
عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على انها تكون
الفقه واقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على انه يكون

المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب
النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني
ليس من جهة الحكمة حتى يلزم من جهة الشرع فان التمسك
بالدليل النقلي ليس من وظايف الحكمة والعلوم العقلية
بل هو من وظايف العلوم الشرعية فاثباته ما هو من
المسائل الشرعية ليجمع بين الحكمة والشريعة كما ان
القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما
هذا والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد
دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة
كميتها وكميتها معلومة له تعالى لشمول علمه وكونه
عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا والدفع
منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال لم لا يجوز ان
يكون حكمته وفائدته تشهير مسرة المتقين باظهار
فضائلهم ومراتبهم وتشهير حسرة العاصين باظهار
قبائحهم ومعائبهم فان افعاله تعالى ليست معللة
بالاغراض فلا يكون كون افعاله مشتملة على الحكمة والمصلحة
واجبا بحسب الواقع فيصح له تعالى ان يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ولا يجب عليه تعالى شيء فلا يكون رعاية الحكمة
واجبا عليه ولا يسأل عما يفعل فاذا لم يكن الحكمة والتزام
رعايتها واجبا بحسب الواقع عليه فكيف يكون
وجوبها واجبا عليه واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء

فيهما

فيهما وذلك لان الفلك لكونه بسيطا كرى الشكل فلو
وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فنفرض بينهما خلاء سواء
كان مماستين او متباينين وهو ممتنع على ما بين في موضعه
قلت اذا كان الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش اشارة الى رد ما يستدل به المعتزلة على نفي
كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها
السموات والارض يدل على ان الجنة لا يخلو الا بعد
فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام
وانه ممتنع ووجه الرد ان كون عرض السموات والارض
يتصور بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش
فلما عرضها لم يجوز ان يكون مساويا بالعرض السموات
السبع والارض من غير لزوم التداخل على ما لا يخفى
والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة يشير
الى ان قول المعتزلة بعد خلو فعله تعالى عن المصلحة والحكمة
انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللا بالاغراض ووجوب
رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب
رعاية المصلحة والحكمة عليه تعالى هدم هذا القول عنهم فلا يتوجه
عليه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع هنا لانه قد علم
انه راعى الحكمة والمصلحة فيما خلق خلوها قطعا وام
واودع فيها المنافع تفضلا فيجب ان يكون في افعاله
حكمة ومصلحة بالفعل غايته انه لا يجب شيء منها بوجوبه تعالى

والفعل بل يكون لكل منهما تفصيلا فيما لا نهاية
على انه الكفار كلهم مخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة
التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار
الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا لها القوى
الجسمانية متناهية فلا يفعل خلود الحيوة وايضا ان دوام
الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل فهو كله
مما لا يقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية
التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باستناد
الحوادث الى القادر المختار خلافا للمعتزلة
والخوارج قالوا ان الفاسق يستحق النار بفسقه
والعقاب مضرة خالصة دائمة لا ينقطع ابدا والثواب
منفعة خالصة دائمة ايضا والجمع بين استحقاقيهما
محال كما ان الجمع بينهما محال فان اثبت للفاسق استحقاق
العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون
عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي
مستحقين بالطاعة والمعاصي الثواب والعقاب
اذ لا يجب لاحد على الله حق ومنع كون الثواب منفعة دائمة
وكذا العقاب وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة لو لم
يتب ليس مؤمنا ولا كافرا اما انه ليس مؤمنا فلان
الايمان عند بعضهم عبارة عن فعل الطاعات وعند الاخرين
منهم عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا عن الايمان

واما انه

واما انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا
يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر والزنا وقذف
المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين
مع اتفاقهم على ان الكافر لا يعامل معه بشيء من ذلك
وبذلك بطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
قالوا لا شفاعة في الكبائر ودرء العقاب بها بل الشفاعة
لا تكون الا زيادة الثواب ورفع الدرجات والجواب
بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال
قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة
اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عاما
في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد
ان يكون خاصة بما لا نثبت الشفاعة في حق
كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام
فالترجيح معنا يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
اذ لا يجوز اسقاط بعض الادلة المتعارضة مهما امكن
الجمع بينهما وههنا يمكن ان يخص الادلة الدالة على نفي الشفاعة
كهذه الاية وغيرها من الايات بالكفار فلا تعارض ح كقوله تعالى
وما للظالمين من شفيع وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم
لا بيع فيه ولا شفاعة وفي الحديث ان الله يقول
اشفع تشفع واسأل تعط قال النبي صلعم ان المؤمنين
لا يأتون للشفاعة الى ادم ونوح وابراهيم وموسى
وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة

دياتوننى فاستاذن على ربى فى داره فياذن
لى عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعنى ماشاء
الله ان يدعنى ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع
تشفع واسال تعط فارفع راسى فاثنى على ربى
ثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج
فادخلهم الجنة حتى مابقى فى النار الامن قد حبسه
القران اى وجب عليه الخلود ثم تلى هذه الاية
عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال وهذا
المقام المحمود الذى وعد نبيكم صلعم ولايخفى ان ظاهر
هذا الحديث يشعر ان الشفاعة لجميع الناس
لكن الشفاعة بقوله امتى امتى على ماروى فى اكثر
الاحاديث يدل على ان الشفاعة عليه السلام لامته
خاصة الا ان يقال ان شفاعته عم فى الظاهر خاصة
فهو لساير الناس حقيقة فيقال كيف يتاتى تباعد
ساير الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لامتهم وشفاعته عم
لهم فالوجه ان الانبياء لم يتقادوا من نفس الشفاعة
وانما تعادوا من البداية بها وسولنا عم بدا بالشفاعة
وهذا هو السيادة المذكورة فى حديث ابى هريرة
حين قال عم انا سيد الناس يوم القيمة فالانبياء
عليهم السلام لما رجعوا فى البداية تعادوا الى ان
يشفع هو صلعم لامته ثم يشفع ساير الانبياء لامتهم
ففتح باب شفاعة الانبياء بشفاعته عم ثم الاحباء

في القبر

فى القبر واحياء العصاة فى القبر لكون لتعذيبهم وذلك
ايضا فى البرزخ الذى لا يكون على ملة شئ اخر واما الذى
كان على ملة شئ اخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح فى سنة
كبعض انبياء بنى اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عم
ولايلزم ان يرى اثر الحيوة فيه اشارة الى دفع ما يقال
ان عذاب القبر اذا كان باحياء الميت لوجب ان يرى
اثر الحيوة فى القبر وفى بدن الميت بعد الموت
كما يرى قبله لان حالة الحيوة فى الوقتين واحدة
مع انا نشاهد الكافر وصاحب الذنوب الكبيرة
فى القبر وتراقبهما مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما
اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية
اثر الحيوة فيه بهذه العين فان هذه العين لا يصلح
لمشاهدة الامور الملكوتية كلها فمن جملتها الاحوال
المتعلقة بالاخرة فيجوز ان يحيى الميت ويشاهد
الامور الملكوتية فينعم ويعذب ولا نشاهد قوته
وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يشاهد فى مقامه
حية تلدغه فيتالم بذلك ويصيح فيها وقد يتعرق جبينه
فى مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولدغتها والعقارب
المهلكات تنقلب موذيات ومولمات عند الموت ادخال
فيه ان اعداد الحيوة والعقاب بعدد الاخلاق المذمومة
من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وساير الصفات

فان لها اصولا معدودة تتشعب منها فروع معدودة
ثم تنقسم فروعها باقسام وتلك الصفات باعيانها هي
المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات
فالقوي منها يلدغ التنين والضعيف يلدغ
لدغ العقرب وما بينهما يؤذي ايذا يحبه فارباب
القلوب والبصاير تشاهدون بنور البصيرة
هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار
عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة الاول
ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وذلك
لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله والترك
الذي يقوم مقام فعله مثل ما اذا قال عم معجزتي
ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على وضع
ايديكم على روسكم ففعلوا وعجزوا فانه معجز دال على
صدقه وليس ثمة فعل فان عدم خلق القدرة
فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له بل هو عدم صرف وبعضهم
جعل الترك عبارة عن الكف فيكون فعلا فلا حاجة
الى قوله او ما يقوم مقامه الثاني ان يكون خارقا
للعادة اذ ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم
وبدو الازهار في كل عام ربيع لا يكون تصديقا
من الله لدعوى النبي عم بل الكذاب في دعوى النبوة
يساويه في ذلك الثالث ان يتعذر معارضته

فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون مقرونا
بالتحدي ليعلم انه تصديق له بل يكفي قراين الاحوال
فيشمل ان يقال للمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا
فدعى الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه و
نازلا منزلة التصريح بالدعوى الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا
ففعل معجزا اخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه فلو انطق
الضب اي حين قال ان معجزتي ان ينطق هذا الضب
السابع ان لا يكون المعجزة متقدما على الدعوى
لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما
قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان
بذلك الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا
اما الخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات اشارة الى
دفع ما يقال انه يجوز ان يحصل يكون المعجزة متقدمة
على دعوى النبوة ككلام عيسى عم في المهد وتساقط الرطب
الجني عليه من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام
على محمد صلعم وسلام الحجر والمدر عليه فان كل ذلك معجزات
متقدمة على دعوى النبوة ووجه الدفع ان امثال
تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء
قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم

ابتغه وسمع ارهاصا وتأسيسا للنبوة فالآيات
الدالة على أنه أمر ونهي أما أنه أمر فلقوله تعالى اسكن أنت
وزوجك الجنة وكلا منها رغدا وأما أنه نهي فلقوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة فهو بالوحي لا بغيره والوحي
لا يكون إلا إلى الأنبياء وكون هذا الوحي قبل بعثه
لا ينافي اختصاص الوحي بما هو شيء في وقت ما في قدم
واعلم أن السمنية والبراهمة ينكرون مطلقا وهم
استدلوا عليه بأن الرسول من جنس المرسل إليهم
وجوهر الكل واحد وتفضيل أحد المثلين على
الآخر وعلى من هو بصفته حيف ومحاباة
وخروج عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا
عن الحكمة ومنع كون أحد بصفته فلم يقدر وأعلمه
وما نقل عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل
وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم
طويل وكذا قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا
حصدا فالطاحنات طحنا فليس من المعارضة
في شيء بل محاكاة مستقلة وسرقة باردة
من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما أدراك
ما القارعة وقوله تعالى والنازعات غرقا والناشطات
نشطا والسرقة تغاير المعارضة مع أنه ركيك
على ما لا يخفى فهو أن إتيانه بالأسلوب البديع

وأن ألف العجيب المخالف لما يعهد من فصحاء العرب
في كلامهم فإن قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام
على غير العرب قلت من حيث أنهم إذا اتفقوا علم أن
العرب الذين بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا أفصح العرب
وأعرفهم بالأنواع وأبلغهم وأقدرهم على سائر أنواع
الكلام وأنهم كانوا أحرص الناس على تكذيبه وأنه نشأ
معهم وهم يعرفون أهل مجالسته ومحادثته في ظعنه
وإقامته أنه ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه
بيمينه وأنه مع ذلك أجمع عقلاءهم وتحداهم بمثله
أو بمثل سورة من مثله مجتمعين أو متفرقين فعجزوا
عن ذلك كما أن حجة موسى وعيسى عليهما السلام قامت على من ليس بساحر
وطبيب لعلمهم بأنهما عليهما السلام تحديا أطباء الناس و
أعظمهم سحرا بما أتيا به فعجزوا عن ذلك مع حرصهم
على التكذيب فعلم بذلك أنه معجز على أن المعجزات
المغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع الماء من بين أصابعه
وأرواء خلق من ماء يسير نفر أمنه وإشباع
الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيح الحصى
بيده عليه السلام وحنين الجذع وشكاية الناقة وإظلال
الغمامة فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة
الذيب بالنبوة وشهادة الناقة ببراءته عليه السلام من السرقة
وإخباره عليه السلام عن الغيب وأحواله قبل النبوة وبعدها

او لهوانه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدنيا ولا في مهمات
الاخرة وانه عم لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة
ولا بعدها وانه عم كان في غاية الفصاحة وغير ذلك
وخلق عظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي
غاية السخاوة وكان عدم الالتفات الى زخارف
الدنيا وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع
مع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع لقوله تعالى
ولكن رسول الله خاتم النبيين اى واخرهم الذى
ختمهم او ختموا به على قراءة عاصم بالفتح واما
نزول عيسى عم ومتابعته لشريعته فهو موكد كونه
خاتم النبيين لانه اذا نزل كان على دينه على ان
المراد انه عم اخرهم نبيا ولا نبي بعده والعصمة
عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وذلك بناء على اصل
الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه
فاعلا مختارا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك
بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار الاستعداد
القوابل كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى
اذ لو جاز عليه التقول والكذب والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
وجوزه القاضي ابو بكر فانه ذهب الى انه غير
داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة

انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه وما كان
من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق
فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اى عند خوف
من القتل عند الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك
لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس في
التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة ورد ذلك بانه اولى الاوقات للتقية هو ابتداء
الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه
وكثرة المخالف وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة
ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك هذا الكلام لا يخفى ما بين اوله
واخره من التنافي فان اوله صريح في انه يجوز ان
يصدر عن الانبياء عنهم عمدا بعد البعثة مما يشعر
بمعصية واخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم
عمدا بعد البعثة وهم افضل من الملائكة العلوية اي
السموية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه
الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود
للافضل هو السابق الى الفهم واما عكسه فهو على خلاف
الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واعظام الافضل

للمفضول مما تقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان
غيره من الانبياء كذلك اذ لم يقل احد بالفصل والثاني ان ادم
انبأهم بالاسماء وبما علمه من لوح الحصا يصح العلم افضل
من المتعلم وسوق الاية تنادي على ان الغرض اظهار
ما خفي عليهم من افضلية ادم ودفع ما توهموه من النقصان
ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض
وبهذا يندفع ما يقال انهم لهم ايضا علوما جمة افضح العلم بالاسماء
لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
والانظار المتعالية والثالث قوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص
من ال ابرهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون
ادم ونوح وجميع الانبياء عم مصطفين على العالمين
الذي منهم الملائكة اذ لا تخصيص بالملائكة من العالمين
ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات والرابع ما اشار
اليه الشارح بقوله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية
لا مزاحم لهم غيرها وتفضلة البشر شواغل عن الطاعات
العقلية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة
والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على الطاعات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما ينافيها والقوة الفعلية
يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب

والكرامة

والكرامة وعلى هذا اي على ما ذكرنا من ان المراد بالافضل
الاكثر ثوابا وهم الذين قال الله تعالى فيهم انهم كانوا الفا
وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا مع رسول الله
عليه السلام على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عم جالسا
تحت شجرة او سمرة في الحديبية وبالصفات
المذكورة للمؤمنين عند الاستدراج وفي القاموس
استدرجه خدعه وادناه حتى تركه يدرج على الارض
واستدراج الله العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له
نعمة وانساه الاستغفار وان ياخذه قليلا قليلا
ولا يباغته وقيل المستدرج المستدعي لهلكه مشتق من
الدرج وهو الهلاك كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا
به اي الكفار فلما نسوا ما ذكروا به من البأساء
والضراء ولم يتضرعوا ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة
قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم
فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعم استدراجا
مزاوجة عليهم بين نوبتي الضراء والسراء وامتحانا
لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي
انه عم قال مكر بالقوم ورب الكعبة حتى اذا فرحوا
اعجبوا بما اوتوا من النعم فلم يزيدوا على البطر و
الاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام بحقه اخذناهم
بغتة فاذاهم مبلسون اي متحيرون او ايسون والابلاس

الخبر ان المعرض من شدة البأس فقطع دابر القوم
الذين ظلموا اي اخرهم بحيث لم يبق منهم احد والدابر هو
التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد وقال الاصمعي الدابر
الاصل تعالى فقطع الله دابره اي ذهب اصله والحمد لله
رب العالمين على اهلاكهم فان هلاك الكفار والعصاة
من حيث انه تخليص لاهل الارض من عقائدهم واعمالهم
نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها والدليل على حقيقتها قصة
مريم واصف بن برخيا فقصتها انها حبلت بلا ذكر
ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها
الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور
معجزات لذكريا عم وارهاصا لعيسى عم مما لا يتقدم
عليه منصف وقصة اصف هي احضاره عرش بلقيس
في طرفة عين من مسافة بعيدة هي مسيرة شهرين
ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عم اذ لم يظهر على يده مقارنا
لدعوى النبوة واعلم ان مسئلة الامامة ليست
من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل
السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة
بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب
على الامة سمعا والامامة هي خلافة الرسول في اقامة
الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه
على كافة الامة لقب النبي عم بذلك روي انه لما رجع

رسول

رسول الله ليلة اسري به اخبر قريشا القصة فتعجبوا
واستحالوه وارتد ناس ممن امن به عم وسعى رجال
الى ابي بكر رضه وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه
اسري به الليلة الى بيت المقدس فقال او قد
قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق
قالوا اتصدقه انه ذهب الى بيت المقدس في
ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد
من ذلك فسمي ابا بكر الصديق لذلك ولم يكن عند
الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذلك لانه لو كان
على امامة علي رضه نص من الكتاب والسنة لاظهروا
ه فانقادوه كما كانوا ينقادون بسائر النصوص
في الكتاب والسنة على ما كان عادتهم في انقيادهم
اوامر الله واوامر رسول الله وعلى مسارعتهم
في امتثالها فلم يكن اجماعهم امامة ابي بكر رضه
بل نازعوه لما عهد عادتهم في ذلك في امر الدين
لا يقال انهم لم ينازعوه واغضوا عنها تقية لانا
نقول ان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة
والتصلب في الامور الدينية وفاطمة رضي الله عنها
مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما
مع كونهما سبطا رسول الله وولدان والعباس مع
علو منصبه معه لما روي انه قال لعلي رضه امدد يدك ابايعك

حتى تقول الناس بان عم رسول الله بن عمه قد تخلف فكذلك اثنان
والزبير مكثا شيئا عنه كان معه حتى قيل انه سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابا بكر وقال ابو سفيان ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا
للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عم الائمة من قريش
فظهر انه لو كان على امامة نص لاظهروه وما زعموا
من ان ابا بكر كيف وابو بكر كان شيخا ضعيفا لا مال له
ولا شوكة ولا رجال فانا نتصور امتناعه المنازعة
معه تقية ثم عمر الفاروق الفارق بين الحق
والباطل برايه الصائب عن ابن عباس رضه
ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه اليهودي
الى النبي عم ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف
ثم انهما احتكما الى رسول الله فحكم لليهودي فلم يرض
المنافق فقال نتحاكم الى عمر رض فقال اليهودي لعمر
قضى لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك
فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى
اخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج فضرب
عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضي لمن
لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله تعالى الم تر الى

الذين

الذين يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك وما انزل من
قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان
عمر فرق بين الحق والباطل فسمي الفاروق فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم
من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل
من حيث المجموع وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات
في قوة النكرة فتكون معادلة للمفرد المنتشر فاذا
تحقق الزيادة في فرد منه تحقق الزيادة في
مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم
من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب وقوله
والذي وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه
اشارة الى دفع ما اورد عليه من ان المسلمين اختلفوا
في فضيلة بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى
ان ابا بكر رض افضلهم وبنوا على اثبات ذلك ان غيره
من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل
على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رض
افضلهم وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل
منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره
من الصحابة فلو كان صيغة افضل موضوعة للزيادة في
معنى المصدر بوجه ما لا نقطعه من حيث هي لصح
ان يكون كل منهما افضل من الاخر فلم يتمش هذا الخلاف والمنع

وهو الدفع على ما في حواشيه على شرح التجريد بقوله انما اختلفوا
في الافضلية من حيث الثواب لا الافضلية بالمعنى هو المورد اذ لا ينكر
احد من اهل السنة رجحان علي كرم الله وجهه في كثير من الفضائل
بل في اكثر الفضائل والايمان في اللغة التصديق ماخوذ من الامن
كان المصدق امن المكذب من المخالفة هذا مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية
الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انه التصديق القلبي مع
الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة
البصرة الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب بعض
السلف والمحدثون كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق
بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ولا ينفعه المعرفة
القلبية من غير اذعان وقبول اشارة الى رد ما ذهب اليه
الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من
ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد اي معرفة الله وحده و
الاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عم
سواء كان معه التسليم والانقياد او لا يكون
والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان
ولعله انما لم يقل والدليل على خروج التلفظ بكلمتي
الشهادتين والعمل عن الايمان مع ان الادلة
المذكورة تدل على خروج العمل ايضا اشارة الى النزاع

ههنا

٨١

ههنا هو الرد على القائلين بكون الايمان كلمتي الشهادتين
والقائلين بكونهما جزء منه كما ان المنفي في الاول هو الرد
على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال
جزء منه ويطلق على الانسان المعين كزيد فان المعين
فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين
مجموع ما فيه وفي بنيته من الاجزاء التي لها مدخل في
حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في
حيوته وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حيوته
ومنه ظهر سر ما قد سبق في بحث المعاد في كون زيد
شخصا واحدا محفوظا وحدته الشخصية من اول عمره
الى اخره بحسب العرف والشرع ومؤاخذا بعد التبدلات
الواردة عليه بما لزمه قبلها وهو بحث لفظي فانهم
يرون كون لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين
التصديق وحده وبين الاعمال بكون الاطلاق على
الاعمال عنده حقيقة ومن لا يرى وضعه الا للتصديق
الذي هو سببها يكون الاطلاق عليها مجازا عنده
الرابع لم يكن الاعمال خارجة عنه بالكلية اي لا يكون الاعمال
اجزاء حقيقة ولا عرفية ولا مسببة عنه واعلم ان
الاسلام هو الانقياد ولفظ فان لفظ الاسلام ينبئ
عن التسليم والانقياد ويدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به هو

الاسلام هو الانقياد الظاهر وبالاسلام الكامل لا يكون الا مع
الايمان والاتيان بالشهادتين او وذلك لقوله عم حين سأل عنه
جبرائيل عن الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا   ما هو الحق فيه العلم
وهو الاذعان بان النسبة واقعة اوليست بواقعة وبعبارة
الفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه
المسمى بدانشنامه حيث قال اعلاي دانش دوگونه
است يكي دريافتن ودر رسيدن وانرا بتازي
تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازي
تصديق خوانند   والاقرب انه بمعنى التصديق
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي فيخرج الكفر العنادي
اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة كونه
الانكار المنافي للتسليم الباطني والانقياد القلبي
وبعين التصديق بهذا المعنى ما اشار اليه الامام حجة الاسلام
في بعض تصانيفه   ويقرب منه ما قيل التصديق ان ينسب
باختياره الصدق الى المخبر وهذا القيد يميزه عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما
كما ادعى النبي عم النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب
صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فلا يقال
في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا   وهم الذين

اعتقدوا

٨٢

اعتقدوا تعليمهم دين الاسلام وان ثم لم يكفر واحد منهم
لان المسائل التي اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلم او موجدا
لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة وكونه مرئيا او لا
لم يبحث النبي عم عن اعتقادهم فيها وحكم باسلامهم وكذا الصحابة
رضي الله عنهم ولا يتوقف فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف
على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا
في صحة الاسلام   فلا كان او قولا بان لما يعلم انه
الصانع ان كان الاجماع مستندا الى الظن
لا يثبت ايضا العاملون بحجة الاسلام الاجماع اتفقوا
على انه لا يجوز الاجماع الا مستند من دليل قطعي وامارة
لان عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند
لزم اجتماع الامة على الخطأ وهو باطل لقوله عم لا تجتمع
امتي على الضلالة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك
فان كل واحد منها وان كان احادا لكن القدر المشترك
بينهما متواتر   وشرط بعضهم في مفهوم الناس رد
المظالم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج
عن تلك المظلمة   وقد يقال لا خلاف في الاقلاع في
الحال لا يكون بدونه يعني انه لا حاجة لمن اخذ في مفهوم
التوبة هذا القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق
الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتاتى بدون
رد المظالم   وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له

في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة
وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد
الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان
بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحديهما
دون الاخرى وعندهما ليس بشرط في حصول
التوبة اما الاول فلما قال الآمدي ان التوبة مما مأمور بها
فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها
في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته انه
اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه
توبة اخرى عنه واما الثاني فلان الندم اذا
لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم
الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت
حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان الايمان
متوقف بالاتفاق لان في التكليف بالاستدامة حرج
وهو منفي عن الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة
ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة لانا نعلم
بالضرورة ان الصحابة رضي الله عنهم ومن اسلم بعد كفره
كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر
ولا يجددون الاسلام ولا يأمرون به فكذا الحال
في كل ذنب وقعت التوبة عنه لقوله تعالى توبوا

الى الله

الى الله جميعا والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه
والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كسائر الواجبات
فان الآتي المأمور بتلك الواجبات قد يوفي بعضها دون
بعض ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره
مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب
هي كونه في العقل حسنا واجبا لان احاد الصحابة
والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وبه ثبت
انه لا يختص بالولاة
ولا بالعلماء بل يجوز لآحاد
الرعية والعوام الامر
بالمعروف والنهي
عن المنكر بالقول
والفعل لكن
اذا ارخص
مدركه بالا
جتهاد
فليس للعوام
فيه امر و
نهي على الحاكم
[illegible]
موكول
الى
اهل
الاجتها
د

شمس نور سرکی ایرلم طالع
قرنورای کشیده اولمز طالع

نور نفعی برلی عقل قدر تصور
اعیارینی مانع وکلر اوزادینی جامع

بوقاکلهٔ [illegible] آنلرد بولسرکناره
مابینده وار نقشه وصنعت نامع

عشق ازلی شعله شوقی ایدیر
نوعی وراعلقده اولمام بر نوع مانع